46e ANNÉE (5e série) N° 25 20 JUIN 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Voilà bien la 4e fois qu'on me consulte pour le cas suivant : Un prêtre s'adresse à un confrère étranger au diocèse où ils se trouvent tous deux, et lui demande de le confesser. Celui-ci, de passage et sans juridiction, se récuse. L'autre d'insister : « *Cela se fait entre confrères ; entre confrères, on peut toujours se confesser.* » Sur ce, deux prêtres, à ma connaissance, ont maintenu leur refus, mais deux autres ont accepté, croyant avoir oublié leur théologie.

Evidemment, tous les cas n'ont pas convergé vers moi... Il y en a d'autres, peut-être même beaucoup, puisque l'on affirme avec tant d'assurance : « *Entre confrères...* »

Je crois qu'une réponse de l'*Ami* rendrait service.

R. — Nous avons déjà fait allusion à l'état d'esprit d'un certain nombre de prêtres qui s'imaginent que, pour confesser, les pouvoirs d'ordre suffisent[1]. C'est une erreur grossière : pour confesser validement, il faut les pouvoirs d'ordre ET les pouvoirs de juridiction.

On sait généralement, et l'on n'oublie pas, que le sacerdoce est requis, et qu'une absolution donnée par un ministre inférieur serait un attentat des pouvoirs d'ordre. Nous n'avons donc pas à nous étendre sur ce point. Disons seulement que l'audition d'une confession, par quiconque n'est pas prêtre, constitue un délit, fort grave, contre la religion. Le can. 2322 le punit de peines sévères, autant que le délit de célébration de la messe. Tous ceux qui se rendent coupables de ce délit, clercs et laïques, sont frappés *ipso facto* d'une excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège. De plus, si le délinquant est un laïque, il doit être privé de toute pension ou fonction ecclésiastique, s'il en a, et en tous cas, il doit être puni par l'autorité compétente, l'Ordinaire, de peines correspondant à la gravité du délit d'après ses circonstances spéciales. Si c'est un clerc, en plus de la peine de l'excommunication encourue *ipso facto*, il doit être déposé ; « si c'est un clerc, » donc même un diacre. Justes répressions d'un très grave délit.

C'est surtout la nécessité de la juridiction que l'on oublie. Le sacerdoce ne suffit pas. Le pouvoir de délier et de lier, que donne le sacerdoce, ne peut être exercé *validement* que sur ceux que l'autorité de l'Eglise fait les sujets du prêtre. Cet acte qui constitue des fidèles sujets d'un prêtre pour la confession, c'est l'attribution de ce que l'on appelle la juridiction.

Que la juridiction soit nécessaire pour l'administration *valide* du sacrement de pénitence, c'est ce qui n'est pas douteux, de par les prescriptions du concile de Trente, sess. XXIII, c. 15 *De reform.;* de par la condamnation de la 37e proposition du synode de Pistoie, comme *fausse, téméraire, pernicieuse, contraire au concile de Trente et injurieuse, erronée, en tant qu'elle signifie que la juridiction, soit ordinaire, soit déléguée, n'est pas nécessaire à l'usage valide du pouvoir, reçu dans l'ordination, de remettre les péchés.*

Le Code a rappelé en de nombreux canons cette nécessité de la juridiction, pour la *validité* de l'absolution : cf. can. 872, 876 § 1, 879 § 1. Les cas où cette juridiction n'est pas nécessaire, rares et bien déterminés, sont nettement précisés : cf. can. 882, etc.

Il est donc certain que, dans les cas que décrit notre correspondant, le défaut de juridiction rend *nul* le sacrement de pénitence.

Mais il y a, dans ces cas, une spécialité étrange. Ceux qui usent de l'argument cité : « *Entre confrères... etc.,* » ou bien pensent que la nécessité pour la juridiction n'est que pour la licéité, que c'est une obligation au sujet de laquelle un prêtre, pour un confrère, peut faire quelques concessions sur la rigueur de la loi ; ou bien estiment que les prêtres ne sont pas soumis, dans leurs confessions personnelles, à cette loi de la juridiction, et qu'ils peuvent se confesser à quiconque est réellement ordonné prêtre.

Ce sont là deux erreurs. Les canons que nous avons cités insistent bien sur la nécessité de la juridiction pour la validité : « En plus de la puissance d'ordre, pour l'absolution valide des péchés, est requise, dans le ministre, la puissance de la juridiction, » dit le can. 872.

La deuxième erreur reviendrait pratiquement à attribuer à tout prêtre sans exception le privilège qu'ont, dans l'Eglise, certains personnages ou

[1] Dans une voiture publique, un prêtre (ou quelque filou déguisé en prêtre) nous demanda un jour de le confesser. Comme nous lui répondions que nous n'avions pas de pouvoirs dans ce diocèse, il nous répliqua avec mauvaise humeur : « Tout le monde peut confesser ! » Et nous ne pûmes savoir s'il y avait, dans le regard qu'il nous lança, plus de compassion pour notre ignorance ou plus de ressentiment pour notre refus. C'est une position analogue à celle que nous signale notre correspondant.

quelques personnes morales, de se choisir un confesseur.

Ainsi, les cardinaux (cf. can. 239, § 1, 2°) peuvent, pour leur propre confession, et pour celle de leurs familiers, faire choix de n'importe quel prêtre. Si ce prêtre n'a pas la juridiction nécessaire pour la validité de l'absolution, il l'acquiert *ad effectum*, c'est-à-dire pour la confession des cardinaux et de leurs familiers, par le seul fait de ce choix. Et cette juridiction est même très large, puisqu'elle n'est limitée que par les censures réservées *specialissimo modo*, et celles qui punissent la révélation du secret du Saint-Office.

Les évêques, tant titulaires que résidentiels, jouissent aussi de ce privilège, dès qu'ils ont reçu la nouvelle officielle et authentique de leur provision canonique (cf. can. 349, § 1, 1°).

Ces hauts prélats sont les seuls à qui le droit commun concède ce privilège. D'autres l'ont par droit particulier. C'est ainsi que les Auditeurs de Rote ont un privilège analogue (cf. Lega, *Ex audientia SSmi, die 26 julii 1913*, n. 5, dans *Canoniste Contempor.*, 1914, p. 423).

Quant aux personnes morales, le cas le plus connu est celui de la Compagnie de Jésus. Certains auteurs, qui ne sont pas tous des membres de la Compagnie, puisque S. Alphonse de Liguori est parmi eux, ont soutenu que les jésuites en voyage, ou en dehors de leurs maisons, pouvaient choisir de même leurs confesseurs. C'est exact ; mais ils doivent choisir ce confesseur parmi les prêtres qualifiés d'*idonei*. La controverse a porté sur le point de savoir si le terme *idonei* exigeait la juridiction. Actuellement cela ne paraît pas douteux, car telle est la doctrine de la S. C. des Evêques et Réguliers, et les auteurs de la Compagnie le disent de nos jours. (Cf. E. Fine, *Juris regularis... quo regitur Societas Jesu declaratio*, p. 1005).

C'est tout à fait vainement que l'on chercherait les preuves de l'attribution d'un tel droit ou privilège à tous les prêtres en général ; ce privilège n'existe pas.

Il reste donc que les prêtres, comme tous les fidèles, doivent se confesser, pour recevoir une absolution valide de leurs fautes, à un confesseur muni de la juridiction spéciale nécessaire pour l'administration du sacrement de pénitence, par concession de l'Ordinaire du lieu où ils se confessent, sauf les exceptions d'espèces prévues pour tous les fidèles. Il n'y a pour les prêtres aucun droit particulier.

Professer cette opinion, et mettre sa façon d'agir en harmonie avec ces principes, ce n'est pas avoir oublié sa théologie, comme l'ont pensé trop modestement les quelques prêtres dont parle notre correspondant ; c'est, au contraire, avoir les vraies notions de la doctrine de l'Eglise, et les mettre en pratique.

On ne voit pas d'où peuvent venir de telles erreurs. Est-ce une queue des théories jansénistes du XVIII^e^ siècle, qui ont bien à leur passif d'autres aberrations ? Pour échapper aux exigences des évêques de France, et surtout de l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont, à propos des billets de confession, les théoriciens du parti janséniste prétendirent que tout prêtre, par le fait seul de son ordination, peut confesser validement. Un prêtre appelant du diocèse de Nantes, Travers, publia à ce sujet trois ouvrages, qui firent grand bruit, dont les pernicieuses et fausses données furent répétées dans une foule de libelles. Le premier de ces ouvrages, *Consultation sur la Juridiction et l'Approbation nécessaires pour confesser*, paru en 1734, fut condamné par l'archevêque de Sens, l'archevêque d'Embrun, le futur cardinal de Tencin, et la Sorbonne. Le troisième, le plus développé et le plus mauvais, in-4° de 800 pages paru en 1744, *Les pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements, etc.*, fut condamné par l'Assemblée du Clergé de France et la Faculté de théologie de Nantes. Benoît XIV en parle dans ses lettres au cardinal de Tencin, des 3 août et 14 septembre 1746. Il n'y a pas là, on le voit, un fort honorable patronage, et il serait tout à fait désirable que de telles idées ou prétentions disparussent totalement. On ne parvient pas à comprendre comment elles peuvent être acceptées de certains membres du clergé.

Q. — Voici un texte qui est réédité chaque année dans l'*Ordo* : « *Ex speciali indulto toti Galliæ die 14 jan. 1914 concesso, oneri suo Missæ pro populo applicandi satisfecit Parochus, per Missam dictæ solemnitatis, loco Missæ Dominicæ.* » — NOTA : *Hoc indultum valet pro quacumque solemnitate translata.*

Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Le curé qui a charge de messes *pro populo* réalise-t-il cette charge par la célébration de la messe solennelle du dimanche suivant, sans avoir à en acquitter une aussi le jour de l'incidence de la messe *pro populo ?*

R. — Nous avons sous les yeux un *Ordo* qui, quand il ordonne des quêtes, commence par exposer l'ordonnance en latin ; puis, n'étant pas bien certain que l'on comprendra son latin et ses abréviations, il se hâte de mettre en français et entre parenthèses la traduction.

La question qui nous est posée montre bien quel profit il y aurait à ce que les rédacteurs des *Ordos* indiquassent tous, comme quelques-uns le font, les observations *utiles*, et qui ne se rapportent pas strictement à la récitation du bréviaire (et encore !) *en français*, parce qu'il importe que ces explications ou prescriptions pratiques soient comprises de tous les intéressés. Quand à la difficulté de certain idiome latin s'ajoute encore la difficulté réelle du point lui-même, c'est parfois insondable à des âmes de bonne volonté cependant.

Cet indult et cette explication signifient ceci : les dimanches et jours de fête où il y a obligation de la messe *pro populo*, cette messe *pro populo* doit être celle du dimanche ou de la fête, et non

pas celle de S. *Expedit* ou celle de sainte *Epiphanie*. Par conséquent, là où il n'y a qu'une messe, la messe du jour doit obligatoirement être célébrée par celui qui a l'obligation de la messe *pro populo*. Que faire alors, les dimanches où il y a une solennité à célébrer : Epiphanie, S. Joseph, Fête-Dieu, Sacré-Cœur, SS. Pierre et Paul, Immaculée-Conception, Patron, Titulaire, etc. ? Régulièrement, *il faut*, dans les églises où il n'y a qu'une seule messe, *dire la messe du dimanche, et non pas celle de la solennité*. L'indult cité autorise précisément *de pouvoir célébrer* comme messe *pro populo* la messe *non pas du dimanche*, mais *de la solennité*.

Le *Nota* signifie que l'explication, placée dans l'*Ordo* un jour de l'une de ces fêtes, et pour cette fête dont la solennité est renvoyée au dimanche, a valeur pour tous les cas où, de même, une solennité sera transférée au dimanche suivant.

C'est tout le sens de ce texte latin. Il ne veut pas dire du tout qu'il y a suppression d'une messe *pro populo*. Ainsi, le 29 juin, là où la fête est supprimée, la solennité des SS. Apôtres Pierre et Paul sera renvoyée au dimanche suivant, par exemple cette année, en France, le lendemain 30 juin. Le 29, il faudra dire la messe *pro populo*, en raison de la fête. Le 30, il faudra la dire en raison du dimanche. Dans les églises où il n'y a qu'une seule messe le 30 juin, on pourra satisfaire au précepte de la messe *pro populo*, qui exigerait la messe du dimanche, en célébrant celle de la solennité des SS. Pierre et Paul. Mais il y aura réellement deux messes *pro populo*, l'une le 29, et l'autre le 30.

Ce n'est pas une question de *nombre ou de réduction*, mais une question simplement de *qualité* de la messe.

Q. — En 1928, p. 351-52, l'*Ami* a bien voulu répondre à une question que je lui avais posée. Il énonce deux règles incontestées : 1° un religieux ne perd son diocèse que par les vœux solennels ; 2° la tonsure ne l'incardine pas au diocèse de l'évêque qui l'ordonna avec des lettres dimissoriales du supérieur religieux.

Faut-il en conclure que, d'une manière générale, tout religieux, en tant que clerc, reste, jusqu'aux vœux perpétuels, incardiné à son diocèse d'origine ? Le can. 111, en effet, déclare que la tonsure ne peut pas constituer un clerc gyrovague ; et, d'après le can. 212, pour le clerc minoré revenu à l'état laïque (cas du religieux *dimissus* avant les vœux perpétuels), et qui veut rentrer dans la cléricature, *requiritur licentia Ordinarii diœcesis cui incardinatus fuerit per ordinationem*.

Ne semble-t-il pas étrange que l'évêque du diocèse d'origine soit ainsi obligé de subir, sans le savoir, l'incardination comme clerc (jusqu'à la profession perpétuelle) d'un séminariste qui l'aurait quitté pour entrer en religion ?

R. — Ce serait étrange, en effet, qu'un Ordinaire fût obligé de subir la cléricature, à laquelle il n'aurait pas été possible de sa part de s'opposer, d'un sujet quelconque. Mais les choses en sont-elles là ?

Il ne nous paraît pas. Il y a, en effet, un can. 964, n. 4, qui règle que les ordinations de tous les membres de tous les Instituts religieux qui ne sont pas exempts, sont régies par le droit des séculiers. Ce canon révoque les indults qui auraient pu exister au moment de la publication et mise en vigueur du Code, et en vertu desquels les supérieurs auraient pu donner des lettres dimissoriales pour l'ordination aux ordres sacrés.

Du moment que ces ordinations sont régies par le droit des séculiers, l'Ordinaire qui les conférera ne pourra jamais être déclaré *obligé de subir*, et *malgré lui*, et *sans le savoir*. Il ne subira que récoltant ce qu'il aura semé ; il sera toujours consentant dans la cause ; et il saura toujours, étant donné que le droit des séculiers ne lui faisant l'obligation d'ordonner qui que ce soit, lui fixant le droit et le devoir de n'ordonner qu'à bon escient, il aura ordonné librement, sciemment, et en toute connaissance de la dignité du récipiendaire relativement à l'ordre reçu.

Du moment que ces ordinations sont régies par le droit des séculiers, elles sont conférées par l'évêque du domicile-origine, ou du domicile-serment. Or, ce dernier ne saurait exister pour des religieux. Il reste donc que l'évêque propre de l'ordination du can. 956, est celui de l'origine. C'est précisément cet évêque qui devra recevoir (cf. can. 641 § 1) le religieux quittant sa religion sans avoir perdu son diocèse.

Etant donné qu'un évêque n'est jamais forcé d'administrer le sacrement de l'ordre, l'Ordinaire qui l'administre à un religieux en vertu de son droit d'évêque propre ne doit pas perdre de vue que ce religieux pourra un jour lui revenir normalement. Si l'évêque ordonnant prévoit qu'il n'en voudra jamais pour son diocèse, pourquoi l'ordonne-t-il ?

Ceci pour le religieux qui quitte l'Institut ou qui obtient un indult d'exclaustration. Pour celui qui est renvoyé de l'Institut, les can. 671 et 672 règlent le cas sans que l'Ordinaire de l'origine ait lieu de se plaindre.

Quant au clerc dans les ordres mineurs, la situation n'a précisément rien qui puisse être à charge à l'Ordinaire d'origine, puisque ce clerc est, par le fait même, réduit à l'état laïque (cf. can. 648), s'il est *dimissus*. Dans ce cas, il n'est pas à charge à l'Ordinaire d'origine, puisque celui-ci est juge de sa réintégration. S'il n'est pas réduit à l'état laïque, ou bien il a, par ses qualités et vertus, sa place tout indiquée dans le clergé, et alors l'Ordinaire n'a qu'à se féliciter de sa venue au diocèse ; ou bien sa présence dans le clergé diocésain est impossible, et alors l'Ordinaire n'a qu'à le réduire à l'état laïque, faisant usage des facultés que le can. 211 § 2 lui reconnaît expressément.

De toutes façons, l'Ordinaire se trouve dans une excellente position pour n'avoir pas à souffrir de la rentrée d'un religieux dans son diocèse. Il suffit qu'il fasse usage, chacun en leur temps, des moyens dont le droit commun l'a armé.

Q. — Dans la paroisse de X., les fidèles font célébrer pour leurs défunts une messe de huitaine et une messe anniversaire. Ce sont de simples messes basses. Mais comme elles sont à jour fixe et à des heures plus tardives, l'honoraire, avec l'autorisation de l'évêque, en est augmenté. Ainsi, alors que le taux de l'honoraire, pour le diocèse, est de 8 f. en général, et de 10 f. pour une messe à jour fixe, les honoraires de ces messes, toutes à jour fixe, sont de 12 f. à 7 heures, et de 15 f. à 8 heures.

Ce sont les vicaires qui disent ces messes. Le curé ne leur remet que l'honoraire du tarif courant, c'est-à-dire toujours 10 f., soit avec une retenue de 2 ou 5 f., suivant l'heure de ces messes.

A ce propos, je voudrais que l'*Ami* me dise :

1o Si le curé peut, de sa propre autorité, faire un prélèvement sur ces honoraires de messes ?

2o Si l'Ordinaire peut donner au curé l'autorisation de faire ce prélèvement ?

3o Si l'autorisation donnée par l'Ordinaire n'est pas contraire au Code, et par conséquent de nulle valeur ?

R. — Ad I. L'*Ami* a plusieurs fois traité la question de savoir si un honoraire de messe donné à un prêtre à un taux supérieur au taux ordinaire et légal devait être transmis intégralement, avec la messe à célébrer ; ou bien si le prêtre à qui l'honoraire a été donné pouvait faire dire la messe par un autre prêtre, lui remettant seulement le taux légal, et gardant pour lui-même l'excédent. Voyez, en particulier, les longues explications que nous avons exposées en 1925, p. 808-13.

Il ressort de ces explications qu'un curé n'a certainement pas le droit de retenir quoi que ce soit du taux de l'honoraire reçu, et de ne transmettre au prêtre qui dit la messe que l'honoraire légal du diocèse, sauf toutefois dans les cas prévus par le droit. Ces cas sont exposés par le can. 840 : si l'*oblator* a expressément permis de retenir une partie de l'honoraire, ou s'il est certain que l'excédent a été versé pour la personne même à qui l'honoraire a été primitivement présenté.

Nous avons laissé en latin le mot *oblator*. C'est pour faire remarquer que ce terme désigne non pas le *transmetteur*, mais celui qui *donne l'honoraire* en demandant l'application de la messe. Le simple transmetteur ne peut pas dire : « Je vous envoie dix messes à 100 fr., vous pourrez les faire célébrer au taux de votre diocèse par un autre prêtre que vous, et garder la différence pour vous, pour vos œuvres, etc. » Le fidèle qui lui demande des messes pour lui, et qui donne ces honoraires, peut très bien dire cela à son curé, par exemple, et l'on rentre alors dans le premier cas prévu par le canon (ou dans le second, lorsque l'excédent de l'honoraire est attribué à la personne), mais le transmetteur doit envoyer avec les messes les honoraires reçus, qui en sont inséparables.

On voit qu'il en doit être à plus forte raison ainsi, lorsque, comme dans le cas, les honoraires sont augmentés, soit en raison de la fixation du jour : ce qui impose au prêtre une obligation de plus, qu'il est juste de reconnaître ; soit en raison de l'heure, soit fixée, soit tardive, ce qui impose au prêtre non seulement une obligation surérogatoire, mais une gêne, un dérangement dans ses occupations, fonctions autres, etc.

Le curé ne peut pas plus se livrer à cette opération qu'un simple prêtre. Il ne le pourrait que si ces messes étaient demandées, avec cette augmentation d'honoraires, pour subvenir aux besoins des œuvres de la paroisse, ou de l'entretien du culte dans l'église. Or, ce n'est certainement pas le cas, vu l'exposé de la situation qui nous est fait.

La retenue sur ces messes est contraire au décret *Ut debita*, du 11 mai 1904, de la S. C. du Concile, n. 9, déclarant que l'honoraire de la messe est inséparable de la célébration, « nunquam separari posse a celebratione, *neque in alias res communicari aut imminui*, sed celebranti ex integro et in specie sua esse tradendam. » C'est la S. C. même qui souligne les mots en italiques.

Elle est contraire aux décrets par lesquels la S. C. a expliqué et maintenu la vigueur du décret *Ut debita*, et qui étendent parfois les principes, même aux messes qui sont fondées, lorsqu'elles sont célébrées dans l'église où, de par la fondation, elles doivent être dites, par ex. *Aliphan*, 19 décembre 1904, ad II. (Cf. *ibid.*, ad III; *Sancti Deodati*, 27 février 1905, ad II).

On pourrait aussi citer les décrets de la S. C. qui accordent, *pro gratia*, et pour un certain temps, le pouvoir de faire ces retenues : ce qui prouve que, sans ces facultés, ces retenues sont interdites, par ex., *Societatis SS. Salvatoris*, 27 février 1903, ad IV.

Mais il suffit de revenir au can. 840 § 1 déjà cité : « Celui qui transmet à d'autres des honoraires de messes manuelles, doit transmettre intégralement les honoraires reçus, à moins que celui qui offre l'honoraire permette expressément d'en retenir une partie, ou qu'il soit certain que l'excédent de la taxe diocésaine a été donné eu égard à la personne à qui l'honoraire a été donné et à qui a été faite la demande de la célébration. »

Le curé ne peut donc pas, de sa propre autorité, retenir une partie de l'honoraire de quelque messe, à moins que se réalise l'un des deux cas prévus dans le canon. S'il retient, en dehors de ces deux cas, et sans y être autorisé en vertu d'un indult du Saint-Siège, une partie de l'honoraire, il commet une injustice, un vol, et est tenu à restitution envers le prêtre qui a célébré la messe.

Ad II. Le can. 840 § 1 étant une loi générale de l'Eglise, l'évêque ne peut pas détruire la vigueur de cette loi, soit en accordant une autorisation qui serait une dispense (cf. can. 81), soit, comme c'est évident, en abrogeant la loi portée par le supérieur, qui est le législateur suprême de l'Eglise.

La réponse de la S. C. du Concile, *Sancti Deodati*, 27 février 1905, ad II, déclarant que l'évêque ne pouvait pas abandonner à ses prêtres l'excédent d'honoraire des messes que ces derniers devaient transmettre à l'évêché, prouve que l'évêque n'a aucun pouvoir sur la division des honoraires des messes. (Cf. *Ami*, 1925, p. 810).

L'indult accordé, et seulement *ad quinquennium*, de retenir une partie des honoraires des messes en faveur de certaines œuvres *(Societatis SS. Salvatoris*, ad IV, 27 février 1903), démontre que les supérieurs n'ont pas la libre disposition des sommes reçues comme honoraires de messes, mais qu'ils doivent, sauf autorisation spéciale du Saint-Siège, les transmettre eux aussi, tout comme leurs subordonnés, dans leur essence et totalité.

La condamnation par la même S. C. *(Bredanen.*, 25 février 1905) d'une coutume établie ou maintenue avec le consentement de l'Ordinaire, et d'après laquelle le curé retenait sur les messes qu'il faisait dire ailleurs une partie de l'honoraire pour son propre entretien, a la même valeur de démonstration.

Ces décrets représentaient le droit antérieur au Code, que le can. 840 a maintenu.

Pour que l'évêque puisse autoriser dans son diocèse une retenue sur l'honoraire des messes manuelles, il est nécessaire qu'il ait un indult du Saint-Siège l'y autorisant.

Ad III. L'autorisation donnée par l'Ordinaire est sans valeur, la dispense de la loi étant inexistante dans le cas, si l'évêque n'a pas un indult lui donnant la faculté d'autoriser, dans le diocèse, cette retenue.

S'il en était autrement, aucune loi ecclésiastique n'aurait sa vigueur assurée, et les défenses du législateur au can. 81 seraient absolument inutiles et vaines.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. A. d'Yvignac. Vers une politique chrétienne. — In-12 de xiv-270 p., 12 f. — Editions de la *Gazette Française*, 5, rue du Cardinal-Mercier, Paris 9e.
2. P. Peignon. *A la recherche d'une doctrine politique*. La République chrétienne. — In-8 de 262 p., 12 f. — Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris 6e.
3. J. Valdour. Ouvriers catholiques et royalistes. Observations vécues. — In-12 de 247 p., 12 f. — Paris, E. Flammarion.
4. A. Muller, S. J. Notes d'Economie politique. — In-8 de 428 p., 18 f. — Paris, Editions *Spes*.
5. Raymond-Laurent et Marcel Prélot. *Manuel politique :* Le Programme du Parti démocrate populaire. — In-8 de 339 p., 16 f. — Paris, Editions *Spes*.
6. P. Giloteaux. Patriotisme et Internationalisme. — In-8 de 273 p., 10 f. — Paris, Téqui.
7. La Société internationale, par le P. Delos, O. P., le chan. Leman, MM. Marcel Prélot et Joseph Danel, avec préface de Mgr Beaupin. — In-12 de x-169 p., 7 f. 50. — Paris, de Gigord.
8. Yves de la Brière, S. J. L'organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine. *Première série* (1885-1924) ; *Deuxième série* (1924-1926). — 2 vol. in-8 de 319 et 300 p., 15 et 18 f. — Paris, Editions *Spes*.
9. *Entretiens de Juilly*. Le Problème international. — In-12 de iii-230 p., 12 f. — Paris, de Gigord.
10. Louis de Juvigny. Le Droit public européen et la question actuelle (2e édit.). — In-8 de xii-79 p., 4 f. — Aubanel frères, Avignon.
11. La Femme dans la Société (Semaine sociale de 1927). — In-8 de 564 p., 25 f. — Paris, Gabalda.
12. *Guide d'action sociale*. La Femme dans la Société actuelle. — In-12 de 290 p., 10 f. — Paris, Editions *Spes*.
13. Marcel Nivard, S. J. Ethica. — In-8 de xxvi-491 p., 50 f. — Paris, Beauchesne.

I. — M. Amédée d'Yvignac a recueilli, dans ce volume qu'édite la *Gazette Française*, une série d'articles presque tous publiés dans l'hebdomadaire dont il a été le directeur. Le mot « politique » est pris ici dans son sens traditionnel : « gouvernement de la société civile ». L'auteur veut, avant tout, rappeler les principes chrétiens dont doit s'inspirer un gouvernement pour réaliser dans la société le bien commun qui est son unique raison d'être. Ces principes sont le contre-pied des doctrines révolutionnaires avec lesquelles « les catholiques opportunistes et libéraux », qui par définition s'adaptent à l'état de fait, n'ont ni su ni pu réagir. L'essentiel est donc, pour l'instant, de former le parti de l'ordre. Et pour former ce parti, il faut exposer la véritable doctrine de l'ordre.

Cette doctrine de l'ordre, M. A. d'Y. nous a obligé à la chercher dans le recueil de chroniques, rédigées au jour le jour, qu'il nous présente aujourd'hui. C'est dire qu'il est assez malaisé d'en faire la synthèse et de la réduire en un tout qui impressionne et convainque. Là est le gros défaut du livre, et M. A. d'Y. l'avoue humblement dans sa préface (p. xii). Une belle page résume parfaitement tout le sens de l'ouvrage. Nous la citerons en entier :

« Le premier caractère de l'Etat chrétien est de répondre à la fin en vue de laquelle il est établi, et cette fin consiste à procurer le bien commun de la multitude. Assurer la prospérité publique, favoriser le commerce et l'industrie, protéger le territoire, bref, conserver et développer le patrimoine commun et promouvoir les activités sociales en vue du bien commun, telle est la fonction première de l'Etat. Il cesse de répondre à son objet lorsqu'il tombe entre les mains d'un parti qui le détourne du bien commun pour le faire servir à des intérêts particuliers. Il cesse de répondre à son objet lorsqu'il néglige la défense du sol, énerve et dissocie les institutions militaires, et s'attache à diviser les citoyens au lieu de les unir.

« Ceci découle de la loi naturelle, et la raison seule suffit à le prouver. De la loi naturelle découle également pour l'Etat le devoir de rendre à Dieu un hommage public et de favoriser aux citoyens l'exercice du culte et la vie selon la vertu, c'est-à-dire selon la droite raison. Un Etat qui se flatterait de faire *œuvre d'irréligion* et d'arracher de l'esprit des hommes la croyance en Dieu serait un Etat radicalement perverti et détourné de sa fin.

« Mais Dieu n'a pas laissé l'homme aux seules lumières de sa raison, Dieu ayant révélé ses desseins sur le monde et l'Eglise ayant le dépôt des enseignements divins, l'Etat chrétien doit travailler en accord avec l'Eglise et sous sa direction toutes les fois que la fin dernière de l'homme et sa vie morale se trouvent intéressées à une mesure prise par le pouvoir civil.

« De plus, la société politique n'étant pas la fin dernière de l'homme, si le gouvernement civil, comme civil, a bien pour objet spécifique la paix de la cité, il a comme gouvernement humain, comme chose humaine, le devoir de se faire l'auxiliaire de l'Eglise dans son œuvre de rédemption et de salut du genre humain. »

D'après M. A. d'Y. ce devoir de l'Etat chrétien a été hautement compris par la France traditionnelle, c'est-à-dire par la plupart des « rois très chrétiens »

qui régnèrent jadis sur notre pays. Rien d'étonnant donc que les préférences monarchiques de l'auteur soient à peine voilées dans son ouvrage : mais, encore une fois, il n'est pas question ici d'identifier « monarchie » et « politique chrétienne », et les principes de politique chrétienne qu'on s'efforce d'inculquer peuvent s'adapter à une république.

II. — Pour M. Peignon, il s'agit bien encore de « doctrine politique », mais si l'auteur est « à la recherche d'une doctrine politique », c'est en vue de fonder la république chrétienne, en donnant au mot « république » le sens très précis de gouvernement démocratique. « Et la démocratie, c'est le régime économique et social qui *permet à chaque citoyen de participer toujours davantage à la direction des affaires communes* dans la mesure de ses capacités et de sa bonne volonté [1]. » Ne sont pas républicains ceux qui attachent une valeur à un ordre public et social apparent qui ne repose pas sur la vertu privée *ou le consentement intérieur des citoyens à cet ordre.* En sorte que, dans la restauration de l'Etat chrétien, « la main de fer d'un homme placerait-elle demain un crucifix à toutes nos portes, s'il n'est pas dans nos cœurs, *ce geste ne serait qu'une injure douloureuse au Seigneur* ». Il faut donc, *d'abord,* rechristianiser la société : ensuite, l'Etat sera naturellement chrétien. Quelles seraient les relations de l'Eglise et de la République chrétienne ? L'auteur ne le dit que très vaguement : « L'Eglise, nous ne voulons pas la lier à l'Etat comme le tuteur à l'arbre, au risque de les voir se gêner et leurs liens se rompre. Mais nous voulons que son idéal compris pénètre la société, comme le feu le fer rouge, la sève l'arbre, l'âme le corps » (p. 34, 35, 39).

Pour M. P., « nous avons tous un diadème royal ; nous naissons tous *avec des droits imprescriptibles à la possession de la vie et de la nature* ». De cette formule vague — et combien équivoque — on peut tout tirer, le bien comme le mal. L'auteur se contente d'en déduire d'abord que « la liberté, l'égalité, la fraternité » sont les « assises des sociétés vraiment humaines ». Pour admettre ce principe (qui peut être vrai en un certain sens), il faut le vider complètement du sens révolutionnaire qu'il a recouvert tout d'abord. Liberté, oui, à condition qu'il s'agisse de la liberté pour le bien et dans l'ordre fixé par Dieu ; égalité, oui, à condition qu'il ne soit pas question de cette égalité mensongère des droits des citoyens par rapport aux fonctions de l'Etat, aux degrés de la hiérarchie sociale et même à la jouissance des biens temporels ; mais qu'il s'agisse de l'égalité des âmes devant Dieu quant à leur vocation et quant à leurs mérites ; fraternité, oui encore, mais basée sur la charité chrétienne et non sur l'amour de l'humanité, parce que cet amour naturel peut être aveugle quand il n'est pas vivifié par la charité surnaturelle. Notre auteur fait un effort considérable pour concilier sur tous ces points les utopies révolutionnaires et la doctrine catholique. Etre libre, pour lui, c'est « agir dans le respect du droit de chacun ». Mais qui définira ce droit ? La loi civile ? Pas uniquement, et M. P. est le premier à proclamer que « la liberté morale, ou droit d'enfreindre *les lois de la conscience* n'existe pas ; la vérité seule a des droits sur la Société comme sur l'individu ». Mais cette concession faite à la vérité, voici qu'il parle comme si cette vérité était encore à chercher : « La liberté politique sera accordée à toutes les minorités sincères politiques, religieuses et philosophiques (alors, cette liberté dite politique est aussi la liberté de conscience et la liberté de penser ?), non comme un idéal en soi, mais *parce qu'elle est la condition nécessaire de la recherche et de la manifestation de la vérité, que celle-ci ne peut être imposée que de bon gré et nécessite le secours de la raison.* » Déplorables équivoques que toutes ces assertions et qui, dans la pratique, justifieront toutes les manifestations et propagandes d'idées dangereuses pour le bien commun de la société. Mais M. P. se montre très rassuré sur l'issue de ces manifestations : « La vérité a en elle-même le pouvoir de vaincre l'erreur par sa propre force » (p. 45). Toutefois, il semble sentir ou pressentir tout le danger d'une pareille attitude : « Le pouvoir, continue-t-il, doit défendre la société dont il gère le bien commun contre les aberrations économiques, scientifiques ou philosophiques qui le menacent, comme un père protège les membres de sa famille. La liberté politique sera donc entravée quand elle s'attaquera aux lois naturelles qui soutiennent la société et l'humanité tout entière. Sans doute les moyens de défense varient ; la démocratie qui suppose une société éclairée, se dirigeant par ses membres, *opposera aux idées d'autres idées et réservera sa police aux tentatives de la force* ». Utopies et imprudence ! Utopies, car nous sommes loin de vivre dans la société *éclairée* que suppose la démocratie ; imprudence, car il ne sera plus temps d'employer la force contre les tentatives de destruction sociale par les faits, quand on aura laissé les esprits se corrompre par les idées subversives.

Nous ne pouvons nous éterniser à montrer comment l'équivoque révolutionnaire se retrouve pour ainsi dire sous chaque phrase des deux premiers chapitres, d'inspiration profondément chrétienne, mais gâtée par le souci de la phraséologie démagogique. C'est du « Sillon » dernière manière, de l'époque où Pie X dut intervenir pour rappeler la vérité catholique.

Il est vraiment dommage que M. P. se soit égaré ainsi, au début de son livre, dans les nuages d'une doctrine inconsistante et pleine d'écueils ; car, dès l'instant où il étudie la réforme du pouvoir en démocratie (ch. III), l'organisation pratique de la société sur le plan d'un ordre économique nouveau (ch. IV), il devient tout à fait intéressant, et si sur quelques points particuliers on demeure libre de discuter ses vues, on est cependant presque constamment frappé par la justesse de ses critiques et le bien-fondé des solutions qu'il propose. Nous recommandons aux lecteurs de passer rapidement sur les soixante premières pages, nuisibles à toutes les bonnes et belles idées de la fin du volume.

III. — Et ce qui nous prouve bien que ces premières pages sont un hors d'œuvre dont nous aurions très bien pu nous passer, c'est que le républicain M. Peignon, sur le terrain de l'organisation économique, se rencontre fréquemment avec le royaliste Jacques Valdour, qui, dans un nouveau volume, formule pour ainsi dire la synthèse de toutes ses enquêtes antérieures : *Ouvriers catholiques et royalistes.*

Situons tout d'abord le lieu de ces nouvelles « observations vécues ». C'est à Romans-sur-Isère, dans une fabrique de chaussures, et près des hauts-fourneaux de Decazeville, que l'auteur a étudié l'esprit révolutionnaire se généralisant de plus en plus dans les masses ouvrières. Cet esprit est « le fruit de la déchristianisation méthodiquement poursuivie depuis un demi-siècle, de la propagande électorale et de la surenchère inévitable en régime électif, du glissement accéléré à gauche, des complicités d'un gouvernement incapable de réformer l'opinion publique d'où il sort et qu'il ne peut garder à son service qu'en la flattant ».

La situation n'est pas agréable, à Romans-sur-Isère, pour la jeunesse catholique arrivant aux ateliers !

[1] L'auteur nous rapporte (p. 26) un enseignement ainsi formulé par S. Thomas d'Aquin : « Vivre en homme, c'est développer sa personnalité au sein d'une famille et d'un pays ; c'est évoluer progressivement vers la perfection de notre type ; c'est s'efforcer de donner aux inclinations de notre nature individuelle et sociale une direction rationnelle. » On serait heureux d'avoir la référence d'un texte aussi curieux du Docteur angélique.

« Lorsque l'enfant quitte l'école catholique pour l'atelier, il est aussitôt entouré par les socialistes et les communistes qui en font le siège ; ils l'accablent de prévenances, lui offrent l'apéritif, le traitent avec amitié pour gagner sa confiance. S'il résiste à leur propagande, ils changent de méthode. Le jeune garçon est alors l'objet d'indignes brimades : outils cachés ou brisés, vêtements déchirés, salis ou volés. S'il continue de résister, ils ont recours aux mauvais traitements : par exemple, au vestiaire, ils jettent les effets de l'apprenti sur le sol et, pendant que le petit persécuté se baisse pour les ramasser, ils le frappent à coups de pieds ou de poings ou avec leurs ceintures de cuir... Il arrive que, de guerre lasse, leur victime finit par capituler...

« L'Etat agit par d'autres pressions pour amener à l'apostasie ces jeunes chrétiens. La précarité de la vie ouvrière, que ne protège pas l'organisation corporative, pousse beaucoup de pères de famille à rechercher pour leurs enfants de modestes emplois publics qui, du moins, leur assureront une retraite. Alors commence le « chantage » laïque. L'administration n'admet que des renégats. Et, comme elle exploite le besoin matériel, la nécessité de vivre, elle en trouve. Ou bien l'enfant est placé dans une école officielle d'apprentissage ; il y est tenu à l'écart de la vie religieuse ; la famille n'ose protester de peur de compromettre le modeste avenir professionnel du jeune garçon ; sous la contrainte administrative, elle s'incline, résignée au mal » (p. 95-96).

Le résultat, c'est, dans l'âme de quelques ouvriers foncièrement honnêtes et fermes, une vive réaction contre le courant républicain qui, en fait, les pousse vers la ruine morale et sociale. Ce petit groupe « a résolu, pour défendre sa foi religieuse comme pour assurer, avec ses libertés professionnelles, la sécurité, l'indépendance et la prospérité de sa patrie, de travailler à la restauration de la Monarchie très chrétienne ».

C'est aussi la conclusion à laquelle en arrive J. V. à la fin de sa série d'enquêtes dans les milieux ouvriers. On nous permettra de nous arrêter assez longuement à cette conclusion, qui, mieux que le livre d'Amédée d'Yvignac et les premiers chapitres de P. Peignon, nous donne la formule exacte des principes catholiques relatifs à l'organisation civile et politique de la société.

Dans la société, déclare J. Valdour,

« les conditions religieuses et morales dominent toutes les autres : sans l'ordre religieux, l'ordre matériel parfait reste précaire, s'il n'est même impossible. Si l'homme mauvais peut corrompre les institutions les meilleures, le parfait chrétien peut améliorer les institutions les plus mauvaises et le secours divin miraculeusement vaincre les obstacles humainement invincibles. Mais les parfaits chrétiens sont rares et les institutions mauvaises possèdent une singulière puissance de corruption sur les hommes les meilleurs. L'ordre religieux reste incertain si le désordre politique et économique le menace... Les institutions ont une valeur intrinsèque. De là, leur importance extrême. De là, notre devoir de les perfectionner sans cesse, la nécessité d'y introduire les règles essentielles que l'ordre naturel et l'ordre chrétien requièrent et de les animer de l'esprit surnaturel.

« Les autorités et les libertés, la justice et la sécurité, la force au service du droit, l'inviolabilité des personnes et des biens, le respect de la famille, de la propriété, de la religion : tels en sont les traits fondamentaux. *Le catholicisme n'est lié à aucune forme politique et économique particulière :* il les admet toutes, *pourvu du moins qu'elles respectent les principes du droit naturel et du droit chrétien.* Le problème de l'organisation politique et économique le plus propre à assurer l'existence et la prospérité de la société civile, sa parfaite harmonie, son maximum de sécurité, sa plus fructueuse activité, demeure entier : il relève de la science humaine, est abandonné aux méditations des savants, aux disputes des hommes, qui ont pour tâche de les résoudre » (p. 230-231).

Les enquêtes qu'il a menées conduisent Jacques Valdour à constater en France « un mal affreux » :

« Le matérialisme de la société civile qu'a créée la Révolution française, renforcé, propagé, universalisé par le développement des idées dont elle est la source empoisonnée, par la démocratie républicaine et socialisante qui nous pousse à grand train jusqu'au type intégral de la société athée, tyrannique, esclavagiste, dont la Révolution jacobine a posé les fondements et dont la Russie bolchevisée nous offre à l'heure présente la forme la plus achevée, renouvelée des démocraties de l'Antiquité païenne : voilà le mal affreux qui ne trouvera de remède que dans le retour aux principes religieux et moraux du christianisme et aux lois de la Politique et de l'Economie que la science expérimentale découvre et enseigne » (p. 232-233).

Cette réforme de la société pour son bien, pour son mieux, est avant tout et par dessus tout *un problème moral et religieux dont, seule, l'Eglise possède la solution :*

... « La société ne peut être bien constituée que si tout y est ordonné aux fins de l'homme et, par conséquent, d'abord, à ses fins éternelles. Le plus sûr moyen d'y atteindre est, en premier lieu, de soumettre la vie sociale à la loi de justice et de charité. La subordination du bien temporel au bien spirituel, la recherche du bien temporel dans l'observation de la loi de Dieu, le respect, en chaque individu, de la dignité de la personne humaine rachetée par le sacrifice du Christ, la reconnaissance de ses droits, l'aide apportée à l'accomplissement de ses devoirs, la défense du droit de propriété, le respect des inégalités conformes à l'ordre providentiel, l'assistance mutuelle ; la recherche de la paix ; tels sont les principes essentiels que le catholicisme place aux bases mêmes de la société et dont le respect en conditionne l'existence, le développement, la prospérité, le bonheur. Les forces sociales ne sont pas que de l'ordre matériel et il ne suffit pas d'un équilibre physique réalisé entre elles pour mettre dans la société la paix... Si les forces matérielles... ne sont pas soumises à une discipline conforme aux lois du monde, quels troubles ne seront pas déchaînés dans la vie morale de la société ou de chacune des personnes qui la composent ! Si le désordre moral règne dans la société ou dans l'individu, comment l'ordre physique pourrait-il subsister longtemps dans l'une ou l'autre !...

« L'ordre social requiert donc, d'abord, l'ordre moral que la discipline religieuse, seule, peut réaliser et maintenir en nous et hors de nous. Mais il requiert aussi l'ordre matériel, qui doit être imposé aux forces physiques, nombreuses et puissantes, que la loi sociale met en jeu, et sans lequel l'ordre moral risquerait de n'avoir pas grande durée... Le problème est double et aussi la solution : la Religion résout le premier et la science humaine de la Politique et de l'Economie expérimentale le second. *L'équilibre social total, résultant de la connaissance et du respect des lois naturelles et surnaturelles portées par Dieu, voilà l'ordre social chrétien* » (p. 233-235).

Les principes religieux et moraux une fois admis, il faut donc organiser matériellement la société, la doter d'institutions ; et, dans ce but, rechercher les meilleures conditions temporelles de la constitution et de la vie politiques et économiques de la société séculière. L'Eglise assure à la société civile l'ordre moral : sur ce point nulle difficulté. Mais J. V. estime que, mieux que toute autre constitution politique, « la Monarchie garantit l'unité et la durée nationales, la sécurité et la prospérité, l'exercice d'une autorité bienfaisante et la jouissance des libertés nécessaires », que « la Corporation, solution du problème professionnel et du problème ouvrier, régularise, avec la production, toute la vie du métier, et réalise, par l'entr'aide et l'harmonie entre les producteurs, la paix sociale » (p. 237).

« Chaque nation forme un système particulier d'intérêts légitimes et de droits, de sentiments et d'idées, un corps autonome dont l'existence et le développement normaux s'expriment par un nationalisme qui ne doit s'entendre, ni d'un nationalisme religieux qui serait schismatique, hérétique même, sinon païen, et subordonnerait illégitimement l'Eglise à l'Etat, ni d'un nationalisme impérialiste, ou xénophobe, négateur du droit

et des intérêts légitimes des autres nations, ou de l'effort qu'elles doivent faire pour entretenir entre elles des relations amicales et nombreuses. Les diverses formes de gouvernement sont compatibles avec la doctrine catholique et avec la justice. Elles peuvent assurer le bien public, *mais à des degrés divers, avec plus ou moins de force, en offrant plus ou moins de garanties*, et il va de soi que chaque peuple recherche la constitution politique la meilleure *ou bien celle qui, sans être en soi la meilleure, lui paraît cependant préférable, parce qu'elle s'harmonise mieux avec ses goûts, son caractère, ses besoins, ses habitudes, ses traditions.* Nos ouvriers royalistes français voient dans la Monarchie nationale et traditionnelle la constitution politique la meilleure, comme aussi la plus conforme au génie de notre pays, la plus propre, par conséquent, à en assurer le salut. Ils en attendent aussi, pour l'Eglise, toutes les prérogatives qu'exige sa mission dans le monde et, pour eux-mêmes, le retour à l'ordre professionnel qui vaudra à leur classe les garanties de sécurité et de paix dont elle a besoin. »

On admirera avec quelles nuances d'expressions et quelle sûreté de doctrine J. Valdour aborde ici le problème si âprement discuté de la forme politique. Il sait affirmer, justifier ses préférences, et cependant éviter l'écueil signalé par Pie X dans l'encyclique sur le « Sillon » et qui consiste à « inféoder, par principe, le catholicisme à une forme de gouvernement. » Il rappelle en note la doctrine constante de l'Eglise sur ce point et, est-il besoin de le dire ? l'accepte pleinement.

Il faut aussi signaler l'insistance louable avec laquelle il affirme la nécessité de la propriété privée pour l'ouvrier. « La propriété n'est pas seulement nécessaire à la satisfaction des besoins matériels du travailleur, mais encore à la satisfaction de ses besoins moraux » (p. 240), car la propriété — du moins quand elle est conçue suivant l'esprit chrétien, — élève l'homme. Et « le meilleur moyen d'assurer l'accession de l'ouvrier à la propriété, c'est l'organisation corporative de la profession qui le donne, puisqu'elle peut efficacement aider l'ouvrier à acquérir la propriété individuelle et qu'elle seule peut lui assurer la participation à tous les avantages que la propriété collective du Métier, le patrimoine corporatif, lui procurerait » (p. 241).

Esprit positif et très lucide, ne se payant pas de mots, J. V. a observé attentivement les faits et en a déduit les lois psychologiques et sociales qui les régissent. Puis, s'élevant aux considérations philosophiques que seule une saine théologie a pu préparer, il est parvenu à formuler une doctrine sociale et politique saine et sans mélange d'erreur, où chaque vérité se trouve affirmée à sa place, de la manière et avec la nuance qui lui conviennent et dans une logique si parfaite que seuls les esprits prévenus ou chagrins y pourraient trouver matière à critique.

IV. — Jacques Valdour a beaucoup insisté sur la nécessité de sauvegarder, dans l'intérêt de la famille ouvrière, l'inviolabilité de la propriété privée. Nous retrouvons le même problème agité, mais avec des tendances assez différentes, dans les *Notes d'économie politique* publiées par le P. A. Müller, S. J. L'auteur nous dit que les leçons renfermées dans ce volume « étaient exclusivement réservées à nos étudiants de l'Ecole supérieure de commerce de St-Ignace, » à Anvers. Nous ne pouvons que nous féliciter d'une publication qui nous permet de savoir quelle sorte d'idées est enseignée à ces futurs commerçants.

Le R. P. reconnaît avec raison que « la légitimité de la propriété privée... est une vérité de foi catholique ». Il ajoute : « Il y aurait témérité à n'assigner à la propriété privée qu'une origine civile et à lui dénier tout fondement dans la loi naturelle ». N'y aurait-il que témérité ? L'auteur entr'ouvre ici la porte à de redoutables erreurs dont, d'ailleurs, il ne semble pas tout à fait indemne.

En effet, après avoir exposé les arguments fondamentaux tirés des droits individuels (nécessité d'approprier et d'épargner pour vivre et droit aux choses sur lesquelles s'étend l'activité de la libre personne humaine), et avoir reconnu « la valeur de ces arguments, sanctionnés d'ailleurs par l'approbation de tous les docteurs catholiques », le P. M. estime que cette justification « individualiste », comme il la qualifie pour, à ses yeux du moins, la disqualifier, « offre un inconvénient : les limites que posent les nécessités de la vie sociale paraissent quelque peu adventices ; on est tenté de les considérer comme une contrainte extérieure qui comprime le libre jeu de l'initiative personnelle » et, par suite, « on en est arrivé à faire la part trop minime au rôle social de cette institution ». Et, sous couleur de faire à son rôle social la part qui lui est due, le R. P. va escamoter cet aspect individuel de la propriété privée pour en faire une dépendance de ce point de vue « social, » dépendance justifiable seulement de ce point de vue et justiciable exclusivement de l'intérêt de la société. Ainsi, l'aspect « social » de la propriété le conduit à la conception socialiste de la propriété.

A « l'argumentation individualiste », l'auteur déclare donc préférer ce qu'il appelle « l'argument social » : « Les biens de la terre ont été créés pour satisfaire aux besoins de tous les hommes... Par destination, ces biens sont communs [1]. » Les propriétés privées sont légitimes parce que répondant mieux « aux exigences de la vie en société », pour assurer la paix, garantir l'autonomie individuelle et stimuler la production. Encore que ces réflexions soient justes (cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. 66, a. 2), il ne faudrait pas cependant que la propriété privée apparût comme n'ayant d'autre origine, justification et mesure que l'intérêt public dont le gardien, l'Etat, serait qualifié pour permettre, limiter ou retirer même ce droit d'appropriation. Nous serions ainsi en plein socialisme : sous couleur d'anti-individualisme, on nierait la valeur, sinon la réalité de l'individu même personne humaine ; seule, la Société serait la réalité qui compte et la mesure du Droit. Il est à craindre que certains ne dégagent cette interprétation des textes du P. Müller, qui semble parfois aboutir aux conclusions du panthéisme sociologique d'un Hégel ou d'un Auguste Comte.

Ainsi, d'après lui, « le droit naturel ne s'opposerait pas... à ce que l'autorité publique limitât la quantité des biens qui pourraient s'accumuler aux mains d'un même individu ». Nous le voyons aussi adopter une thèse qui s'apparente à la thèse marxiste de la « concentration industrielle croissante », et de « la loi de cette concentration progressive ». Toutefois, il ne l'affirme pas formellement ; il dit seulement que cette loi « semble bien certaine ». Et il n'en conclut pas, avec Marx, — ce qui est illogique, — « à la déchéance irrémédiable des classes moyennes ».

Nous ne serons pas étonnés d'entendre le P. M. admettre toutes les mesures propices à affaiblir le patronat industriel, — cogestion ouvrière, par exemple, — et, en bloc, la thèse de la nationalisation des entreprises (ce qui est du collectivisme pur et simple), avec quelques réserves de détail et sans cependant affirmer que la thèse inverse ne puisse être retenue : « Pourvu que le respect des droits acquis soit assuré, il nous semble que l'on soit autorisé en conscience à se prononcer pour l'une ou pour l'autre thèse. » Ces formules prudentes et ces réticences calculées ne paraîtront-elles pas à beaucoup recouvrir une sorte de communisme évolutionniste, admettant que les transformations économiques et sociales sont appelées, en fait, à trancher la question ? Et n'est-il pas à redouter que les ennemis de l'ordre social seront les pre-

[1] Voir dans l'*Ami* 1928, p. 721, l'exposé de la doctrine catholique et thomiste du droit de propriété, de sa nature, de son usage.

miers à profiter de ces doctrines où l'idéal socialiste se mêle étrangement aux enseignements du christianisme ?

V. — Nous serions tentés de poser le même point d'interrogation au sujet du *Manuel Politique* rédigé par MM. Raymond-Laurent et Marcel Prélot. Il s'agit ici du programme du « Parti démocrate populaire ». Ce volume compact est rédigé comme le serait un volumineux et indigeste programme électoral. Chaque chapitre (Les partis politiques, — La constitution républicaine, — Les libertés publiques, — Le suffrage politique, — La représentation professionnelle, — etc., etc.) débute par un paragraphe intitulé : « Principes ». Ce mot ne doit pas faire illusion : il ne s'agit pas d'une discussion doctrinale tendant à poser des « principes », mais d'un exposé de l'idée qui, *en fait*, inspire la solution politique *pratique* adoptée par le « Parti démocrate populaire ». S'il s'agissait d'un véritable exposé de principes, on pourrait se demander comment les auteurs peuvent accorder leur conscience de catholiques, acceptant sans nul doute les condamnations du *Syllabus*, avec la profession de foi qu'ils émettent en faveur des « libertés publiques » modernes, qu'ils accueillent sans les nuances et les restrictions indispensables et dans la forme même où les proposent ceux que vise le *Syllabus*. La subtile distinction qu'ils proposent entre « laïcisme » et « laïcité » ne fait qu'élargir l'équivoque et ne les sauve pas du tout des réprobations dont est frappé le laïcisme [1].

En réalité, il n'y a pas de « principes » dans le programme du P. D. P. Veut-on un exemple qui puisse nous faire saisir ce qu'il faudrait entendre, avec eux, par « principe » ? Les « principes » exposés à propos de la Société des Nations (ch. 8) consistent à nous dire que « la Société des Nations a été créée par le Pacte formant la partie première (a. 1 à 26) des traités de Versailles, Saint-Germain, Trianon et Neuilly », et que « le but de l'institution est de développer entre les Etats adhérents des relations permanentes de collaboration pacifique... » Le P. D. P. adopte ce programme et affirme en conséquence : « Nous croyons qu'un droit supérieur régit la vie des peuples... et nous voulons l'avènement d'un ordre international capable d'assurer la paix... »

Il a donc une doctrine dont les « principes » consistent à « croire que... » et, en conséquence, « à vouloir que... ». Ce qu'il croit et ce qu'il veut, ce sont invariablement les idées du jour, et spécialement celles qui paraissent susceptibles de plaire, de flatter ; celles dont le succès consiste à être adoptées par le grand nombre, par l'opinion : idées à tendances démagogiques, jugées bonnes en vertu de cet axiome caché qu'une évolution à gauche est fatale, qu'elle constitue le progrès, parce que cela est bon et juste et vrai qui se réalise, qui devient. La philosophie du devenir, de l'évolution, du déterminisme universel est sous-jacente à cette « Politique » qui pourrait être, en plusieurs des articles de son programme, — nonobstant quelques points de détails acceptables — qualifiée d'empirisme désorganisateur.

Les principes politiques exposés dans le « Programme » valent ces principes philosophiques, et ne restent pas moins sous-entendus : ce sont les principes mêmes de J.-J. Rousseau, son individualisme dissociateur et son étatisme politique. Mais ces principes ne sont jamais posés : ils demeurent dans l'ombre. Le Parti en accepte seulement les conséquences, comme un fait auquel on doit s'accommoder. Sa « doctrine » si l'on peut dire, n'a pas d'autre principe fondamental. Il suffit de s'accommoder à l'état de fait présent et de s'abandonner aux tendances qu'il révèle... Mais alors, — et la réflexion formulée plus haut relativement aux libertés politiques, se dégage ici à nouveau, — que fera-t-on des exigences, de toutes les exigences traditionnelles et immuables de la religion et de la morale ? MM. R.-L. et P. sont vraiment trop discrets sur ce point précis. On s'en convaincra en lisant le court paragraphe qu'ils consacrent à l' « enseignement religieux » (p. 285-286).

VI. — M. l'abbé Paulin Giloteaux ne se contente pas d'être, comme on l'a écrit, un « très fécond auteur d'ouvrages ascétiques ». Dans le livre que nous présentons aujourd'hui, il aborde la question à l'ordre du jour : le double devoir, national et international, des catholiques. De là, le titre du volume : *Patriotisme et Internationalisme*. L'auteur ne vise pas à dire des choses nouvelles : les vérités nécessaires qu'il expose ici « clairement, excellemment et d'une manière abordable à tous », il les a puisées dans les articles du *Dict. de Théologie catholique* et du *Dict. apolog. de la Foi cath. : Guerre, Paix et Guerre, Patrie*. Autour de ces vérités nécessaires, il a su grouper quantité de faits et d'observations qui rendent son livre d'une parfaite actualité et d'un puissant intérêt. Cinq parties : la Patrie, la Guerre, la Paix, l'Internationalisme, la Société des Nations.

En quelques mots, l'auteur rappelle (p. 150) qu'il y a un internationalisme légitime et raisonnable et, jusqu'à un certain point, salutaire et obligatoire, qui tend, comme l'écrit le comte J. du Plessis de Grenédan, « à réaliser pratiquement une entente entre les nations et les Etats en aussi grand nombre que possible, — *inter nationes* — pour la satisfaction de leurs besoins, la conciliation de leurs intérêts et le règlement amiable de leurs différends ». Cela est fort bien. Mais une remarque s'impose : la « vérité nécessaire » peut-elle se contenter de cette notion sommaire du « bon » internationalisme ? La Société des Nations, le désir général de la paix universelle, l'organisation internationale du travail posent un problème plus complexe et plus profond, dont M. G. ne paraît pas avoir compris toute l'importance : « La Société des Nations, écrit-il (p. 259), n'entend pas supprimer les Etats pour organiser un empire universel. Elle ne veut même pas créer au-dessus des gouvernements constitués un Sur-Etat avec un président mondial... La Société des Nations ne bâtit pas dans les nuages... »

La question d'une « Société internationale » se pose cependant, et l'on peut regretter que M. G., dont l'ouvrage promettait tant, soit passé à côté du problème...

VII. — Cette question, le P. Delos, O. P., la pose nettement dans la première des quatre études qui composent le petit volume intitulé : *La Société internationale*, publié sous les auspices de l' « Alliance des Maisons d'éducation chrétienne, » et avec l'approbation de M. le chanoine Guillemant, vicaire général d'Arras.

L'auteur rappelle opportunément la sociabilité de l'homme. C'est pour répondre aux impulsions de sa nature et satisfaire aux exigences de la vie humaine, que l'homme constitue des sociétés, c'est-à-dire « des unions durables en vue d'un but commun ». La famille, d'une part, la nation et la patrie, d'autre part, sont les premières de ces sociétés naturelles. A vrai dire, c'est l'Etat, c'est-à-dire la nation organisée par un pouvoir régulier, qui forme la société civile dans laquelle la famille se développe et affirme son activité : l'Etat a pour but le Bien commun, condition nécessaire du bien privé des individus, des familles et des associations inférieures. Avec D., nous pouvons le définir : « L'ensemble des conditions matérielles et morales qui, dans l'ordre naturel et normal, permettent aux individus, s'ils veulent s'en donner la peine, d'atteindre au bonheur temporel, ordonné au bonheur éternel ». Nous laissons délibérément de côté les questions subsidiaires qui s'agitent autour de cette notion de l'Etat. Et nous en arrivons immédiatement à la question brûlante. Au-dessus des Etats existe-t-il une

[1] Sur l'apparentement de la laïcité et du laïcisme, voir *Ami* 1926, p. 87-88.

société naturelle qui leur soit supérieure ? Nous parlons ici de société naturelle. L'Eglise catholique, en effet, est en dehors et au-dessus des nationalités et des gouvernements particuliers. D. affirme que le catholicisme est « nationaliste » et, en même temps, « internationaliste ». Ces épithètes nous semblent choquantes : le catholicisme n'est ni nationaliste ni internationaliste ; s'adressant aux hommes de toutes races et de toutes nationalités, il leur rappelle simplement leurs devoirs à l'égard de la patrie et leurs devoirs à l'égard de l'humanité. Mais lui-même plane au-dessus de ces devoirs dans une transcendance qui s'accommode mal de qualificatifs empruntés à la distinction et au rapprochement des Etats entre eux. La charité qui est l'âme de l'Eglise et qui doit commander tous les actes des fidèles ne saurait être dite simplement nationale, puisque le Bien divin dont elle poursuit la réalisation ne demeure pas limité aux frontières du Bien commun qui s'impose aux individus de chaque nation ; mais, par le fait qu'elle a pour fonction d'assurer l'accomplissement de la justice comme des autres vertus, elle garantit par là-même le Bien commun national. Elle n'est pas non plus internationale : car la justice qu'elle inspire à l'égard de l'humanité tout entière connaît les limites des peuples et les doit respecter : nous y reviendrons tout à l'heure. Elle est plutôt « supernationale », grâce à l'universalité du Bien divin qu'elle sert et lui permet de s'adapter aux conditions nationales et internationales des fidèles en qui la grâce doit perfectionner et non détruire la nature. Ces remarques, dont nous empruntons la substance au P. Gillet, O. P. *(Le moral et le social*; dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923), sont opportunes ici pour mettre en relief ce qu'il y aurait d'excessif à présenter le catholicisme comme une justification d'un internationalisme politique.

Est-ce bien un internationalisme politique que préconise le P. Delos ?

Certes, notre auteur admet que nous devons beaucoup à la nation qui nous a formés et qui nous fait vivre : « Par la nationalité, chacun reçoit un ensemble de mœurs connaturelles, qui par rapport à la nudité ou potentialité originelle de la nature humaine, constituent pour l'homme un enrichissement. La nationalité ancre dans l'individu, sans effort de sa part, une certaine civilisation, elle le porte à un certain niveau de développement. Telle est sa mission providentielle » (p. 8). Sur cette mission se fondent nos obligations morales envers la nation. « L'homme se doit à sa nation *comme au moyen naturel de sa perfection et de celle d'autrui :* supprimer ou disloquer la nation, compromettrait sa destinée et celle des membres de son groupe. Chacun est donc tenu de défendre et de faire vivre sa nation, fût-ce au péril de sa vie, *aussi longtemps qu'il n'est pas évident que cette société est nuisible* ». Réflexion spéculativement juste, mais d'une application pratique extrêmement périlleuse et délicate. Dès lors qu'on admet, en effet, la valeur TOUJOURS relative de la nation par rapport aux individus et aux familles qui la composent, on peut se demander quel sera le critère permettant auxdits individus et familles de juger sainement de la valeur de la nation ? « En soi, nous dit-on, sa valeur se mesure à son action en faveur de la Personne humaine et de la réalisation de sa destinée. » *Transeat.* Mais une simple question. Quand la nation — ce qui normalement se produit en fait — possède l'autorité constituée et légitime qui fait l'*Etat national*, gardera-t-on encore à cet Etat une valeur TOUJOURS relative ? Mesurera-t-on cette valeur à l'action de l'Etat en faveur de la Personne humaine et de la réalisation de sa destinée ? Nous avions cru jusqu'ici, avec S. Thomas et les bons théologiens, que la valeur de l'Etat était indépendante, du moins directement, du perfectionnement des individus et se mesurait à la réalisation, dans la Cité, du bien commun qui précisément est le but et la raison même de la société civile. A vrai dire, et pour avouer le fond de notre pensée, nous craignons que D. n'ait pas suffisamment pesé le sens de ses expressions ni suffisamment entrevu le glissement vers l'internationalisme sans patrie qu'un esprit mal intentionné pourrait y découvrir.

Peut-être notre auteur veut-il simplement dire que la valeur de la société nationale est toujours relative, parce que, par la nature même des choses, la société nationale, l'Etat, est ordonnée vers une société naturelle, qui lui est supérieure, la société universelle ? Nous voici au cœur même de la difficulté :

« Les nations sont des formations naturelles. Mais elles se constituent sous des influences particulières : sol, climat, race, langue, religion, dynastie, histoire, etc., qui différencient les hommes et les marquent d'un sceau spécial. Sous ces différenciations persiste la *communauté de nature*. Loin de la supprimer, les particularismes locaux sont comme autant d'ornements qui s'y ajoutent. La communauté de nature est le fondement de *relations de société* qui débordent les cadres nationaux et DONNENT NAISSANCE A UNE COMMUNAUTÉ HUMAINE PLUS VASTE [1], — supranationale, universelle. La SOCIÉTÉ INTERNATIONALE a donc son fondement dans la nature humaine... *L'universalisme* de la SOCIÉTÉ humaine et le *particularisme* des GROUPES nationaux sont tous deux conformes à la nature humaine : il n'y a donc pas lieu de sacrifier l'un à l'autre, mais de LES HARMONISER SELON LEUR ORDRE DE PRIMAUTÉ. C'est à quoi répond la société internationale.

Si l'on considère le trait de la nature humaine auquel répondent les nations, d'une part, et la société humaine universelle, d'autre part, on voit que CELLE-CI SE RATTACHE immédiatement A UN TRAIT ESSENTIEL de la nature humaine : son identité chez tous les individus, et le devoir d'entr'aide universelle qui en découle. La nation, au contraire, DOIT SA FORMATION A DES PARTICULARITÉS territoriales, raciques ou historiques, CONTINGENTES ET VARIABLES, qui se surajoutent à la nature humaine et lui sont postérieures. De là, entre ces deux sociétés nécessaires, un *ordre*, dans lequel *la* SOCIÉTÉ *universelle* SE SUBORDONNE *les* GROUPES *nationaux* » (p. 15).

On aura remarqué combien toutes ces expressions sont tendancieuses : la nation est un groupe, l'humanité est une société ; la nation se fonde sur des particularités contingentes et variables ; la société universelle sur l'unité de la nature humaine ; et enfin, les groupes nationaux sont subordonnés à la société universelle. Sans doute, quelques lignes plus loin (p. 16) l'auteur semble se reprendre et réduire à des actes sans importance relativement à ladite subordination des nations à la société universelle : « Sous toutes les différences nationales, nous dit-on, subsiste *un devoir de sociabilité humaine*, en raison duquel les hommes ne peuvent arguer de leur particularisme local pour se refuser aux échanges, commerciaux, industriels, intellectuels et moraux ». Et l'auteur, considérant à juste titre les Etats comme des personnes morales, étudie succinctement les lois de justice et même de charité (entr'aide interétatique) qui président aux relations des Etats entre eux. Mais il ne s'arrête pas à cette conception de la sociabilité internationale. Reprenant le point de vue premier d'où il était parti pour subordonner les nations à la société universelle, il poursuit son exposé doctrinal (ch. III, p. 28 et suiv.) :

« La justice et la charité précédemment étudiées règlent les relations de personne à personne que les Etats entretiennent entre eux. Ce sont, peut-on dire, des rapports *privés* entre personnes de droit public, et c'est sous cet aspect que l'on considère la morale internationale. Ils demeurent, en un sens, des rapports *interindividuels*, laissant chaque état à son indépendance et à sa qualité de souverain, tenu seulement à respecter le droit d'autrui et à fournir à ses égaux l'aide bienveillante que tout être doit à ses semblables.

[1] Les soulignements en petites capitales sont de nous ; ils font mieux ressortir certaines expressions de l'auteur.

PAR DESSUS ces relations privées d'entr'aide et de justice, les Etats PEUVENT ÊTRE INCORPORÉS DANS UNE SOCIÉTÉ POLITIQUE PLUS VASTE, au sein de laquelle chacun d'eux ne soit plus que la PARTIE, le MEMBRE ou l'UNITÉ ORGANIQUE d'un *corps international*, qui possède EN SOI UN PRINCIPE D'ORDRE ET D'AUTORITÉ. Dans ce cas... il y aura VRAIMENT SOCIÉTÉ INTERNATIONALE — corps social — et non plus seulement rapports *interindividuels*. Ce qui caractérise la société comme corps distinct, en effet, c'est l'union des membres autour d'un but commun qui est le centre des pensées et des efforts ; c'est l'existence d'un Bien commun auquel les membres sont obligés de contribuer. Les exigences du but commun forment *la loi* de la société, la règle de droit qui, à l'intérieur de la communauté, trace leur devoir aux adhérents. Ceux-ci sont désormais membres d'un corps auquel ils se doivent : à l'indépendance de l'isolement succède l'obligation sociale. Les règles de la moralité interindividuelle demeurent, mais elles s'augmentent des devoirs de la justice sociale et de la justice distributive » (p. 28-29).

Et pour lui marquer, comme si la chose n'était pas encore assez claire, que le corps international ainsi conçu est une véritable société englobant les nations, sociétés inférieures, l'auteur souligne, en note, que « la justice distributive et la justice sociale » qui s'imposeront désormais aux actes des « membres » de ce « corps social » n'existent qu'à l'intérieur de la Société.

Pour justifier cette conception, le P. D. déclare nettement que « l'indépendance absolue des sociétés politiques, qui n'a jamais été parfaitement réalisée, EST AUJOURD'HUI PLUS QUE JAMAIS UN LEURRE ». Les relations économiques se sont multipliées à l'infini ; les échanges et les communications de pensée et de sentiment sont plus fréquentes ; l'interdépendance des nations s'affirme de plus en plus conforme à la nature de l'homme et des choses. Mais d'autre part, les tempéraments nationaux s'accusent, le patriotisme devient plus ardent, et « si les Etats se suffisent de moins en moins, cependant il s'en faut qu'ils soient en voie de disparition et d'absorption. C'est à cette double évolution — renforcement de l'interdépendance des nations ; recrudescence du patriotisme — que correspond la formation régulatrice de la Société des Nations. Cette Société, « respectueuse de toutes les légitimes différenciations nationales, tend à réaliser *un ordre* humain universel organique, par le groupement juridique des Etats, personnes morales politiquement libres.

« La Société des Nations dont la formation se poursuit sous nos yeux est donc une *superstructure politique*, qui s'établit au-dessus des sociétés particulières ou Etats. Elle *est une société naturelle dérivée*, en ce sens qu'elle trouve son fondement dans la nature même des Etats nationaux et répond à ses exigences. Elle n'est donc pas une formation purement contractuelle et conventionnelle : elle a sa base dans le droit naturel, qui lui donne un principe d'ordre. »

Il semble que ce paragraphe, relatif à la nature de la Société des Nations, accuse un certain recul sur la conception, antérieurement élaborée, d'une société internationale, dont la raison d'être est le Bien commun de tous les Etats, Bien commun dont les exigences formeraient la loi (p. 29). Ici, en effet, la Société des Nations n'a plus, dans le droit naturel, qu'un fondement ; elle est sans doute une société naturelle, mais dérivée ; et enfin elle répond aux exigences, non du Bien commun des Etats pris dans leur ensemble, mais de la nature même des Etats nationaux. Mais voici peut-être un nouveau développement qui nous permettra de mettre l'unité dans des assertions variées et, somme toute, assez peu consistantes :

« De même que la personne privée ne peut se dérober à la vie de société sans renoncer à remplir sa destinée humaine, de même l'Etat ne peut renoncer aux relations internationales qu'en reniant la mission qu'il doit remplir auprès de ses nationaux. Sur l'idée d'une fin naturelle de l'Etat se fonde l'idée d'une obligation qui, avec la force impérative d'un idéal, l'enchaîne à la vie de société » (p. 34-35).

La comparaison qu'on vient de lire est claire : de même que l'individu doit être membre de la société, s'il ne veut pas manquer sa destinée ; de même l'Etat ne peut remplir sa fonction nationale que s'il fait partie de la société internationale. Et, conclusion logique, la société internationale *doit* exister, avec ses organes propres qui lui font prendre corps concrètement. A cette société internationale incombe le rôle de « FAIRE VALOIR LES DROITS DU BIEN COMMUN INTERNATIONAL ». Par là, nous voici rentrés dans la voie qu'on avait fait mine d'abandonner tout à l'heure : à la Société internationale devront être attribués les droits de la société parfaite et indépendante ; aux Etats, les devoirs des membres ou des sociétés inférieures ordonnés à la société parfaite. « Le Bien commun est, dans la Société internationale, principe d'ordre et d'obligation ». Et ainsi,

« à mesure que les peuples deviennent plus étroitement solidaires, l'ordre international s'affirme davantage comme un ordre d'interdépendance, et la paix à son tour requiert plus manifestement la volonté de collaborer. Elle exige qu'à la justice particulière qui règle les rapports individuels des Etats, on adjoigne UNE FORME DE JUSTICE SOCIALE INTERNATIONALE, PLUS HAUTE, grâce à laquelle chaque Etat PREND SOUCI D'UN INTÉRÊT GÉNÉRAL INTERNATIONAL, — et UNE JUSTICE DISTRIBUTIVE qui admet chacun, dans la répartition des avantages mondiaux, à juste proportion de ses besoins comparatifs et de sa place dans l'ensemble du corps international. »

Qu'il y ait beaucoup de vrai dans les assertions du P. Delos, nous n'en disconviendrons pas. Mais il est un point précis — autour duquel la pensée de l'auteur est tantôt flottante et tantôt plus ferme — sur lequel il s'agirait de s'entendre. Oui ou non, la société internationale qu'on préconise ici est-elle, par rapport aux Etats particuliers, une société parfaite supérieure, se superposant à eux dans l'ordre naturel, et ordonnant à *son* bien commun et en vertu de *sa* justice générale bien commun et justice générale des Etats individuels ? Cités et patries doivent-elles abdiquer leur indépendance quand ce bien commun et cette justice générale d'ordre supérieur font entendre leurs exigences ? En d'autres termes, les Etats particuliers sont-ils subordonnés de droit à la société internationale ? A entendre le P. Delos, il semblerait que *oui*. Tout en admettant que les relations internationales doivent s'inspirer des principes supérieurs de justice et de charité, bien commun de l'humanité, nous déclarons très nettement ne pas admettre une conclusion aussi exagérée, qui ferait de l'Etat une société essentiellement imparfaite et dépendante : ce qui est contraire à sa définition même. Faut-il ajouter que cette conclusion nous semble extrêmement dangereuse ? car elle instaure, tout au moins avec une sorte de vraisemblance, un droit réel aux pires exigences de l'internationalisme qui se rit des frontières et des exigences légitimes des Etats particuliers. Ce n'est pas à cet internationalisme radical que le Père entend donner droit de cité : nous le reconnaissons bien volontiers. Mais sa théorie lui facilite singulièrement l'accès des intelligences. D'ailleurs la simple lecture de l'article laisse une impression assez pénible : quelques lignes (p. 4-5) suffisent à l'auteur pour définir assez sèchement le patriotisme ; mais il faut plusieurs pages (p. 9-13) pour nous mettre en garde contre les déviations auxquelles se prête l'amour de la nation. Cela est bien choquant ; et nous pourrions nous demander si l'auteur n'est pas de ceux qui oublient quelque peu les devoirs de justice envers les amis pour ne songer qu'aux devoirs de charité envers les ennemis.

Ces observations, d'ailleurs, n'ôtent rien au mérite réel de l'ouvrage, qui concourra à propager l'idée de

pacification entre les nations. Ce mérite est particulièrement accentué dans les trois études faisant suite à celle du P. Delos : *L'Action pacifique de l'Eglise catholique,* par M. le chanoine Leman ; *L'Organisation et l'Activité de la Société des Nations,* par M. Marcel Prélot ; *L'Organisation internationale du travail,* par M. Joseph Danel.

VIII. — Combien de plus près serrent la vérité les belles pages consacrées au même problème par le P. Yves de la Brière dans : *L'organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine.* La Première Série (1885-1924) débute par un chapitre intitulé : *En face de l'idée pacifiste, la conception catholique du devoir national et du devoir international.* L'analyse de ce magistral enseignement sera la meilleure mise au point que nous puissions faire de la doctrine catholique sur ce sujet délicat :

« Il existe des patries indépendantes, et chacun de leurs membres est tenu envers elles par un devoir sacré qui correspond au droit légitime de la patrie.

Mais il existe aussi, entre les diverses patries indépendantes, un ensemble d'obligations mutuelles, qui correspondent au droit légitime de la grande communauté humaine tout entière.

Le droit de la patrie se rattache au droit de la famille... [qui] ne peut rigoureusement pas accomplir ici-bas sa destinée, conformément à sa raison d'être, si elle-même n'est pas incorporée à une autre société, plus vaste et plus puissante qui protège sa sécurité matérielle, qui lui assure les conditions indispensables à sa conservation physique, à son activité intellectuelle et morale, à son développement économique et social. Ce sera la société publique ; on l'appellera la cité ou la patrie. Le devoir civique ou patriotique sera donc le complément normal, naturel et nécessaire, du devoir familial.

Par ailleurs, la nature de l'homme et la nature des choses ont légitimement établi la distinction, l'indépendance des différentes cités ou patries d'après les conditions et nécessités diverses qui président au développement des sociétés humaines. Les origines ethniques, le cadre géographique, les besoins sociaux, les destinées historiques de chaque groupe de population déterminent raisonnablement et utilement les frontières de chaque organisation indépendante et souveraine.

Toutefois, et malgré la diversité des patries indépendantes, les unes et les autres possèdent nécessairement des caractères communs ou identiques, puisque toutes les patries indépendantes sont composées de personnes qui participent à la même nature humaine, corporelle et spirituelle, physique et morale, avec même origine et même destinée, avec mêmes droits et devoirs essentiels. Tel sera le premier fondement naturel d'une certaine communauté sociale entre tous les peuples du monde.

Ce n'est pas tout. Les diverses cités indépendantes ont souvent des intérêts divergents et opposés... Elles ont aussi des intérêts de suprême importance qui sont communs à toutes les nations humaines, et qui les convient à des tâches identiques...

Cet ensemble d'intérêts concordants et de besoins identiques, fondés sur la communauté fondamentale de nature physique et morale, appelle normalement entre les divers peuples... un ensemble de relations de droit public, qui tendent à garantir le bien commun temporel de l'humanité tout entière. IL NE S'AGIT PLUS, comme dans chaque groupe particulier de population, D'UNE ORGANISATION RIGOUREUSEMENT HIÉRARCHIQUE... ; mais il s'agit d'un certain nombre de DEVOIRS MUTUELS... LES OBLIGATIONS DU DROIT NATUREL, en pareille matière, SE LIMITENT A QUELQUES RÈGLES ÉLÉMENTAIRES : respect du bien d'autrui, respect de la parole donnée, probité dans les contrats, coopération nécessaire au bien commun. Mais le droit naturel postule, en outre, que la volonté légale des chefs hiérarchiques de toutes les cités indépendantes... détermine avec quelque précision les applications justes, équitables, raisonnables, que devront recevoir, dans les différentes éventualités à prévoir, les principes généraux de la morale des nations. Ainsi va naître un droit positif, promulgué et sanctionné par tout un ensemble de gouvernements temporels, pour la bonne ordonnance de la vie internationale et avec les postulats du droit naturel » (p. 11-13).

On le constate : il n'est point trace ici de société internationale, ayant un bien commun spécifiquement propre, une justice générale commandant d'autres justices générales plus restreintes dans leur objet. On parle uniquement d'*organisation internationale,* en vue de faire régner l'ordre et la paix entre les différentes nations, et d'assurer ainsi le bien de la communauté humaine tout entière. L'Unité mondiale, fondée sur la communauté de nature et de destinée, n'a jamais été mise en doute par personne : seul, un nationalisme exagéré et répréhensible pourrait s'aveugler à ce sujet. Autant nous souscrivons aux formules nuancées et sages du P. de la B., autant il nous répugne d'envisager le monde comme une Société supérieure aux Etats. Donner le nom de société internationale aux efforts communs des sociétés parfaites que sont en leur sphère respective les Etats, c'est risquer de vouloir donner corps à une chimère. Ce qui n'est point chimère, c'est l'organisation, dans la justice et la charité, des intérêts divergents et convergents des nations ; et c'est à cela, avec le P. de la Brière, qu'il faut nous en tenir.

Les deux volumes parus reproduisent les articles si appréciés du distingué jésuite sur la politique internationale depuis 1885. Le deuxième volume, le dernier paru (1928), reflète plus particulièrement les événements qui se sont déroulés de 1924 à 1927. On y trouve la description compétente et pittoresque des divers organismes de la Société des Nations, avec le récit mouvementé des travaux accomplis à Genève, depuis le protocole fameux de 1924 jusqu'à l'admission effective de l'Allemagne en 1926. Après quoi, l'auteur étudie impartialement, durant la même période, la politique internationale du Saint-Siège, politique jugée souvent avec tant de fantaisie, d'incompétence et de légèreté malveillante. Des pages d'un intérêt captivant sont consacrées par l'auteur à la diplomatie pontificale dans ses rapports avec la France, l'Italie, la Suisse, la Hollande, la Bavière, la Pologne, le Proche-Orient et aussi avec la Société des Nations.

IX. — *Le Problème international,* d'une actualité si grande, a fait l'objet au collège de Juilly d'un certain nombre de conférences et de causeries. Quelques-unes ont déjà paru dans les *Etudes* ou la *Documentation catholique.* On aimera à les trouver réunies en volume. Les auteurs (dont les noms s'imposent au public : le P. Albert Valensin, MM. J. Hours, M. Vaussard, G. Bidault, P. Aviat, les PP. Aupiais et Arnou) nous avertissent qu'ils ont « envisagé les différents aspects du problème international d'un point de vue essentiellement concret, — plutôt historique que philosophique, — et toujours rigoureusement catholique ». — Sans s'engager dans les théories philosophiques qu'on a signalées plus haut et qui présentent facilement des tournants dangereux, le P. Valensin expose, à la lumière des principes catholiques, que la loi de charité s'étend aux relations internationales ; il en montre le fondement rationnel et en mesure la portée politique au double point de vue des prohibitions et des exigences. — De son côté, M. J. Hours met en relief le caractère spirituel de la solidarité catholique : plus ce caractère sera mis en relief, nous dit-il, et « plus l'Eglise nous apparaîtra comme une société d'âmes ». Il ne faudrait pas cependant oublier qu'elle est aussi un corps : et peut-être les légitimes soucis qu'a l'auteur de dégager l'idée religieuse de l'intérêt politique lui font oublier de mettre en un égal relief cet autre aspect de la vérité catholique. On reste étonné d'ailleurs de la prudence avec laquelle il discute de l'attitude possible pour les catholiques à l'égard du Mexique persécuteur, et de l'énergie avec laquelle il déclare que le catholicisme nous fait un devoir de nous élever contre les assassinats et les déportations politiques du régime fasciste en Italie. Il y a tout de même une dif-

férence, par rapport à l'intérêt de l'Eglise, entre Mussolini et Calles ![1] — De même, plus d'un lecteur trouvera exagérée l'affirmation d'une parenté profonde entre le fascisme italien et le bolchévisme russe, tous deux s'opposant « essentiellement et pareillement, à la doctrine catholique ». Néanmoins, sous l'exagération, une vérité subsiste, qui s'accommoderait d'exposés plus nuancés : c'est que l'Etat ne saurait s'arroger vis-à-vis de l'Eglise universelle un pouvoir supérieur captant à son profit l'universalisme spirituel qui appartient en propre à la religion du Christ. Et, en cela, M. Vaussard a cent fois raison. — Il faut souligner la belle étude de M. Bidault sur « les impérialismes anglo-saxons et le pangermanisme », non moins que « les données actuelles du problème colonial » par P. Aviat et le P. Aupiais. — L'ouvrage se clôt par quelques notes du P. Arnou, S. J., sur ce sujet : « Quelles pourraient être les bases pratiques d'une coopération internationale entre catholiques ? » — On ne comprend pas bien pourquoi la causerie de M. l'abbé Leclercq a été accueillie dans le volume. En disant « ce que les catholiques étrangers attendent des catholiques français et » surtout, croyons-nous, « ce qu'ils leur reprochent », le directeur de *La Cité chrétienne* de Bruxelles a commis plus d'une injustice et émis plus d'une appréciation tendancieuse. Il ne serait pas difficile de rétorquer ses arguments : ç'a été une faiblesse d'accueillir des accusations trop légèrement lancées ; la courtoisie n'exige pas qu'on aille jusque là.

X. — Il n'était guère opportun de rééditer la brochure, vieille déjà de 50 ans, de M. Louis de Juvigny, sur *Le Droit public européen et la question actuelle.* A l'époque (1876) où fut publiée pour la première fois cette brochure, l'archevêque de Besançon écrivait à l'auteur que « ses intentions, éminemment chrétiennes, ne sauraient être mises en doute ». Mais c'est à peu près tout ce qu'il faut accepter, les yeux fermés, de l'ouvrage. En dehors des intentions, tout le reste est discutable et appelle de formelles réserves. Confusion des ordres naturel et surnaturel ; équivoques continuelles sur la signification des grands mots révolutionnaires ; conception fausse du pouvoir, de ses formes et de son origine, tout, en cette brochure, accuse une base philosophique et théologique inconsistante. Relativement aux « Droits de l'Homme », explicitement condamnés, on le sait, par Pie VI, voici ce que l'auteur ose écrire : « La Révolution française a proclamé les Droits de l'Homme. *C'était emprunter un dogme chrétien à l'Eglise catholique :* le dogme de l'unité humaine... C'est sur une vérité chrétienne que les révolutionnaires ont proposé, sans le savoir, la liberté du monde. »

XI. — *La Femme dans la Société* est le compte rendu *in-extenso* de la « Semaine Sociale » de 1927 (Nancy). Cet énorme volume, au texte compact, se ressent nécessairement de l'abondance verbale inévitable en toute « conférence » et du manque d'homogénéité de tout recueil de discours divers sur un même sujet.

On y examine la femme dans la famille, dans le féminisme ; au point de vue de la morale, de la biologie, du christianisme ; son rôle dans l'éducation, le foyer, la profession, l'industrie ou le commerce, dans la cité et dans la vie rurale, dans la vie administrative et dans la vie internationale ; que sais-je encore ? si bien que ce gros volume garde nécessairement un aspect un peu chaotique où l'on trouve de bonnes choses à côté de « tendances » qui appelleraient plus d'une réserve. Mais s'il s'en dégage quelques idées nettes, la doctrine reste à faire.

[1] On pourrait parier qu'à l'heure actuelle, après le traité du Latran, l'auteur n'oserait plus écrire ce qu'il a publié l'an dernier ! Et pourtant la vérité devrait être indépendante des contingences...

Il est intéressant et nouveau de constater que l'on a fait appel (avec raison) à un biologiste, le Dr Biot, pour dire « Ce que la biologie nous apprend de la nature de la femme ». Il était fort utile, en effet, de descendre jusque dans cette réalité physique pour montrer les bases matérielles profondes par où toute une psychologie et, par suite, un certain aspect de la sociologie se conditionnent. Les conclusions de la biologie de la femme sont les suivantes : « La femme est femme dans toutes les manifestations de sa vie organique et elle l'est toujours, ne ressemblant jamais complètement à l'homme, quelle que soit la fonction que l'on envisage... Et il nous est apparu que ce qui domine sa vie physiologique, c'est la maternité ». D'où ces conclusions extra-biologiques du Dr Biot : « Comment le biologiste ne serait-il pas inquiet devant une société qui tend de plus en plus à confondre l'homme et la femme ? Comment surtout ne serait-il pas effrayé devant les instances de certains réformateurs qui croient trouver un remède aux maux actuels en uniformisant encore plus l'activité sociale de deux êtres que la nature a si profondément différenciés ? »

Ces aperçus objectifs, scientifiquement justifiés, étaient utilement jetés dans un milieu d'auditeurs et d'auditrices singulièrement perméable à des tendances qu'ils condamnent sans appel. Cette étude biologique constitue, dans le volume, l'apport vraiment neuf à la question.

XII. — Le « *Guide* d'Action sociale », *La Femme dans la Société actuelle*, reprend une partie des idées agitées à la Semaine sociale de Nancy. Notons toutefois que dans ce « Guide », on ne s'occupe spécifiquement de la femme que dans l'exposé de la situation actuelle (la Femme en face des Problèmes familiaux ; les Veuves et le Foyer familial ; les Isolées ; les Femmes et la culture intellectuelle ; l'évolution rurale), pp. 11-98, et dans la conclusion : Réalisations féminines (pp. 231-268). La seconde partie du volume : « Doctrine sociale catholique » et la troisième : « Programme d'action » peuvent, certes, convenir à des femmes qu'intéressent les problèmes complexes de la sociologie et de la politique ; mais elles ne font, en somme, que reproduire en les résumant, et souvent d'une façon assez superficielle, les doctrines des catholiques sociaux touchant « les différents rapports des hommes entre eux, que ce soit dans la Famille, la Profession ou la Nation ».

Tel qu'il est, ce livre présente l'avantage de fournir aux femmes, en attirant leur attention sur la place qu'elles doivent occuper, et l'action qu'elles peuvent exercer dans la société, une initiation aux choses de la sociologie et de l'économie politique. Mais ce n'est qu'une initiation : peut-être n'est-ce pas assez ; mais d'aucuns trouveront aussi que c'est trop.

XIII. — On ne s'étonnera pas que nous présentions à nos lecteurs, à la fin de ces analyses d'ouvrages de sociologie et de politique, le manuel d'Ethique du regretté P. Nivard († 28 février 1925), professeur au collège de Jersey. Toute la dernière partie (plus de la moitié du volume) de l'Ethique est consacrée aux problèmes que l'on vient d'agiter.

L'auteur nous donne, dans la Préface, une très juste appréciation de son ouvrage : « *Non tam ut placeant quam ut inserviant, scriptæ sunt istæ paginæ; hinc vera et solida potiusquam valde simplicia aut pulchra quæsivimus, ceterum existimantes nihil lucidum aut pulchrum esse præter veritatem.* » Solidité de doctrine, amour de la vérité : telles sont les deux notes caractéristiques de l'Ethique du P. Nivard. Ce n'est pas à dire que le livre soit de tous points parfait. L'auteur n'a pu, avant sa mort, qu'en revoir les premières pages. Les éditeurs nous avertissent loyalement, dans une note ajoutée à la préface, des points qui leur paraissent susceptibles d'amélioration ou de correction.

Néanmoins, telle est la valeur de l'ouvrage, qu'on n'a pas hésité à le publier tel qu'il est.

Et l'on a bien fait. La pensée, pleine de maturité et de sagesse, du P. Nivard évite les écueils innombrables auxquels se heurtent et parfois se brisent les efforts plus généreux que raisonnés de plus d'un moraliste ou sociologue contemporain. Sans écarter aucun des aspects nouveaux que doivent revêtir, de nos jours, certains problèmes relevant de la morale sociale ou internationale, le P. N. les examine tous avec sérénité et ne prend position que sur un terrain ferme et après mûre réflexion. Et c'est là, à notre sens, le grand mérite de l'*Ethica*.

Après une courte introduction (XIII-XXVI), faite de « vues synthétiques sur le problème moral », l'auteur aborde immédiatement la première partie, l'Ethique générale (pp. 3-226). Les questions s'y succèdent dans l'ordre reçu : fin dernière de l'homme ; les actes humains ; leur bonté et leur malice morales ; la loi divine (éternelle, naturelle et positive) ; la conscience ; les conséquences de la moralité des actes (péché et mérite) ; le droit et le devoir. En appendice, brève réfutation des morales indépendantes (morales scientifiques et morales pragmatiques), des morales à base purement subjective (sensisme et volontarisme moral), des morales utilitaires et positivistes. Dans cette première partie, nous ne pouvons songer à relever tout ce qui est intéressant pour le moraliste ; à dire vrai, tout y est présenté d'une façon intéressante. Nous signalons cependant aux spécialistes la thèse XII sur la raison formelle de la moralité en général ; et la thèse XXI, où l'auteur défend une opinion qu'à plusieurs reprises l'*Ami* s'est efforcé de promouvoir : « Il n'y a pas d'obligation morale parfaite, si la volonté divine, qui est le principe de l'obligation, n'est pas connue comme telle ». Toute cette question, avec son corollaire indispensable, l'obligation de la loi naturelle (thèse XXV), nous paraît parfaitement au point.

L'Ethique spéciale se divise en deux livres : éthique spéciale *individuelle ;* éthique spéciale *sociale*. Le premier livre expose brièvement, mais suffisamment, les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, les devoirs des hommes entre eux et quant aux biens de l'âme et quant à l'intégrité du corps, enfin les devoirs mutuels des hommes quant aux biens de l'honneur et de la réputation. Un long chapitre — nécessaire d'ailleurs, — étudie ensuite le droit de propriété ; il réfute le communisme, le socialisme agraire, les fausses théories relatives à l'origine du droit de propriété et établit la vraie doctrine : pour P. le droit de propriété, c'est-à-dire d'acquérir la propriété, est naturel ; l'appropriation effective dépend, comme de sa *cause* (pas seulement *condition*), de l'occupation première, le travail lui-même n'étant qu'une modalité de l'occupation. Dans un scholion fort important (p. 282), le P. N. met le lecteur en garde contre certaines exagérations : une première, amoindrissant le droit de propriété, pour n'en faire qu'une fonction sociale [1] ; une seconde, déniant à la propriété toute fonction sociale. La vérité est dans un juste milieu : la propriété est vraiment un droit et non d'abord une fonction ; mais c'est un droit limité, subordonné au domaine de Dieu et, dans une certaine mesure, au bien social, à la nécessité des pauvres. Le propriétaire doit donner *de* son superflu (on ne dit pas absolument, comme d'autres auteurs : *son* superflu). Le P. N. n'hésite pas à déclarer ici que la traduction française a exagéré le texte latin de l'Encycl. *Rerum novarum*, et que les commentateurs ont renchéri [2] ; et il ajoute, avec une restriction opportune : « Si la propriété est privée, l'usage, *dans une certaine mesure*, est commun », se référant à IIa-IIæ, q. 66, a. 2. On lira également avec grand profit les pages consacrées au régime successoral en France (p. 290-298). L'auteur prend la défense du régime du salariat, par lequel « l'abandon que fait l'ouvrier (de son droit aux bénéfices) est compensé par l'affranchissement des risques ». Quant à déclarer en quoi consiste le juste salaire, l'auteur n'hésite pas à formuler la solution suivante (p. 310) : « Dans les conditions normales, pour le travail intégral de l'adulte, le salaire familial absolu est dû en justice commutative ». Deux mots sont à souligner ici : dans les conditions *normales* (de l'industrie, du travail de l'ouvrier et du coût de la vie) ; le salaire familial *absolu* (c.-à-d. pour une famille à nombre « normal » d'enfants, 3 ou 4 pour nos pays. L'auteur invoque ici en sa faveur l'autorité du P. Fallon ; nos lecteurs se reporteront à l'*Ami* 1927, p. 623, pour connaître la véritable pensée du P. Fallon sur la famille « normale ». La thèse du P. N. laisse d'ailleurs subsister en son entier l'intéressante solution du « sursalaire familial », variable avec le nombre d'enfants.

L'Ethique spéciale *sociale* étudie les problèmes intéressant : la société domestique (le mariage : nature, fin, obligation, unité, indissolubilité ; les parents ; les enfants, les domestiques formant la famille complète) ; — la société civile (origine du pouvoir, exposé au sens de l'*Ami* 1927, p. 713-714) ; — la fin de la société, qui est le bien commun extérieur, distinct formellement de la somme des biens particuliers. Avec le P. Antoine, le P. Nivard condamne la tendance actuelle à exagérer la nécessité de l'intervention de l'Etat en matière économique ; il se montre sévère à l'endroit du féminisme (p. 358), notamment de l'émancipation politique des femmes ; il proclame la nécessité des inégalités sociales et leur rôle providentiel (p. 367) ; il rétablit la doctrine saine touchant les idées modernes (p. 370) ; il rejette la thèse de la séparation de l'Eglise et de l'Etat (p. 376), proclame l'indépendance des deux sociétés chacune dans sa sphère respective (p. 378), et leur union nécessaire, l'Eglise conservant la supériorité, dans les questions mixtes (p. 380). Tout un paragraphe est réservé aux problèmes concernant l'éducation et l'instruction des enfants, droit des parents, rôle de l'Etat (p. 382) ; et rejette monopole et obligation dans la question de la fréquentation scolaire (p. 386). Il fixe ensuite (p. 391) les droits de l'Eglise par rapport aux baptisés. On lira avec autant d'intérêt que de profit les pages consacrées à la question sociale (p. 393 suiv.), et spécialement celles qui ont trait aux différentes écoles et tendances catholiques (p. 402), leurs points de contact, mais aussi leurs divergences. En étudiant certains « problèmes particuliers » (p. 407), l'auteur aborde les questions de l'Association (droit ; formes ; associations ouvrières, syndicats et corporations) ; de la Coopération (sociétés coopératives) ; de la participation du travail aux bénéfices et à la gestion. Sur ce dernier point, il formule, après de sages auteurs, certaines considérations qui « laissent sceptiques à l'égard de modes d'associations qui réclament tant de qualités chez le patron et le travailleur » (p. 422). Enfin, un paragraphe est consacré aux grèves (p. 423), légitimité et remèdes. Suivent quelques pages (p. 426-433) fort intéressantes sur les modes dérivés d'acquérir le pouvoir (civil) ou de le perdre : matière peu explorée jusqu'ici. A propos des « formes de gouvernement » (p. 435 suiv.), le P. N., tout en laissant la sage liberté que requiert la doctrine de l'Eglise, se prononce nettement en faveur de la monarchie héréditaire. Le suffrage universel est le pouvoir concédé aux incompétents de nuire ; la réforme de ce suffrage ne devra être considérée que comme une atténuation du

[1] Lettre du card. Merry del Val à M. de Mun : « Faute de l'esprit que vous avez su imprimer à votre œuvre, ne voit-on pas... le droit de propriété subordonné à son usage, et celui-ci devenu une fonction, non plus de la charité, mais de la justice. » (*Année sociale intern.*, 1913, p. 30).

[2] A notre avis, la véritable traduction est, contrairement à l'affirmation du P. N. : *son superflu*. L'*Ami* aura sans doute l'occasion de s'expliquer un jour sur ce point.

mal. L'utilité générale demande le chef unique et héréditaire. Mais elle demande aussi que son pouvoir soit tempéré par la collaboration et le contrôle de la nation (p. 443). Le P. Nivard réclame la décentralisation :

« Souhaitons, dit-il, que l'Etat reconnaisse non seulement les droits inhérents à la propriété, à la famille, mais encore une indépendance suffisante à l'association professionnelle et aux groupements politiques, tels que la cité et la province. Le pouvoir suprême redevenu plus fort sera le régulateur et le coordinateur de toutes ces puissances secondaires.

Si l'on a reconnu le caractère ordonné et fort d'un tel régime (le régime monarchique, héréditaire avec décentralisation du gouvernement), on n'aura pas de peine à admettre qu'il est plus particulièrement capable de protéger l'Etat contre les ennemis du dehors, d'assurer la paix de toute manière à l'extérieur et à l'intérieur, de favoriser la production, d'harmoniser pour le mieux les libertés, de garantir et d'aider le perfectionnement de tous » (p. 444).

Passant rapidement sur les fonctions du pouvoir politique (p. 446), nous arrivons au dernier chapitre traitant des relations internationales (p. 452). L'auteur, d'accord avec ce que nous avons dit plus haut, reconnaît le fait d'une certaine communauté d'intérêts entre les diverses nations et la nécessité de recourir à une autorité permanente pour régler pacifiquement les conflits. Quant à l'idée de la « société » internationale, voici comment il la juge : « Ad *unionem* quamdam *gentes naturaliter tendere* patet ex præcedentibus articulis. Mutuam autem inclinationem et indigentiam naturaliter eas inducere ad *unicam civitatem efformandam* recentiores quidam *immerito* opinati sunt. Non enim apparet quomodo possint homines tam diversi, in locis tam dissitis et disparibus habitantes iisdem legibus subjici, ut in eumdem finem politicum efficaciter conspirent » (p. 463). Utopie, semble dire le P. Nivard. Utopie dangereuse, avons-nous dit, en raison de l'appui juridique que cette thèse semble conférer aux pires excès de l'internationalisme.

Comme on l'a deviné sans doute par les citations que nous avons faites, *Ethica* est publié dans un texte tantôt latin, tantôt français.

LITURGIE

Q. — 1° Le 2 février, les cierges sont bénits avant la messe, et, d'après le Missel, ils doivent ensuite être allumés à l'évangile, et depuis le commencement du canon jusqu'à la communion inclusivement.

Certains confrères prétendent que cette prescription du Missel est absolument obligatoire, en sorte que, si elle n'était pas observée, les cierges ne seraient pas bénits. — Est-ce exact ?

Dans l'affirmative, celui qui fait bénir une douzaine de cierges pour des amis ou pour des voisins doit-il, aux moments marqués, allumer tous ces cierges ? Peut-il se contenter de les laisser allumés pendant l'évangile ?

2° Dans notre paroisse, le sacristain est chargé par M. le curé de vendre les cierges avant la bénédiction du 2 février. Or, M. le curé lui a défendu d'en vendre dès que la cérémonie de la bénédiction est achevée, et il donne pour raison qu'on ne doit pas vendre un objet bénit. — Est-ce bien le cas ?

Il est des personnes qui ne peuvent pas assister à la cérémonie du 2 février et qui voudraient pourtant pouvoir se procurer un cierge bénit.

R. — Ad. I. C'est, sans doute, principalement en vue de la procession subséquente, — laquelle, nous l'avons dit plusieurs fois [1], est partie intégrante de la fonction liturgique du jour, — que se fait la bénédiction publique des cierges au matin du 2 février. On ne saurait néanmoins inférer de là que l'allumage de tous ces cierges à la procession ou même à certains moments de la messe soit une condition *sine qua non* de la validité ou de la persistance de leur bénédiction. Celle-ci existe à coup sûr et conserve son efficacité dès lors qu'ont été intégralement accomplis les rites qui la constituent, rites dont les deux derniers sont l'aspersion et l'encensement des cierges.

De vrai, quand le 2 février vient à tomber un des dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime ou de la Quinquagésime et qu'il y a, ce jour-là, une exposition publique du Saint-Sacrement qui, comme celle des Quarante-Heures proprement dites, ne peut être interrompue, les cierges, — bénits et distribués dans une chapelle latérale [1], — ne sont allumés à aucun moment de la fonction, car, en pareil cas, il n'y a pas de procession [2] et la messe n'est pas celle de la Purification [3]. D'autre part, à la fonction solennelle, le cierge bénit que le sous-diacre a reçu des mains du célébrant n'est pas allumé, non plus, durant celle-ci [4]. Prétendra-t-on cependant qu'aucun de ces cierges n'a été ou ne demeure bénit ?

Il n'y a donc pas à allumer dans le cours de la fonction liturgique du 2 février ceux des cierges solennellement bénits ce jour-là qui sont destinés à des absents.

Ad II. Nulle loi ecclésiastique ne défend de céder à prix d'argent des cierges bénits, pourvu qu'on se contente d'en retirer la valeur commerciale. Ce qui est formellement interdit, c'est de majorer le prix de vente de ces cierges à cause de la bénédiction qu'ils ont reçue. (Cf. *Codex*, can. 1539 § 1).

Nous croyons toutefois que la pratique adoptée par le sacristain n'est pas à encourager. Il paraît assez peu convenable et, en tout cas, il est absolument inutile de faire ainsi bénir, au matin du 2 février, une certaine quantité de cierges dans le seul but de les vendre éventuellement par la suite aux personnes qui auraient omis la précaution d'en faire bénir pour elles ce jour-là. Ces personnes ont toujours la ressource de pouvoir en faire bénir n'importe quel jour : il y a pour cela, en effet, dans le Rituel (tit. VIII, c. III) une formule de bénédiction non réservée [5].

[1] Voir *Ami* 1923, p. 624 ; 1924, p. 797 ; 1927, p. 542 ; 1929, p. 302.

[1] Cf. S. R. C., 17 septembre 1822, n. 2621, ad 9.
[2] Cf. S. R. C., *decr. cit.*
[3] Cf. Cérémonial des évêques, l. II, c. XVI, n. 17 ; — *Memoriale rituum*, tit. I, c. II, § IV, n. 4.
[4] Le sous-diacre ne peut tenir son cierge ni à la procession, — puisqu'il porte la croix (Missel, rubr. spéc..), — ni pendant la messe, soit à l'évangile, soit du *Sanctus* à la communion.
[5] On trouve dans l'appendice du nouveau Rituel romain trois autres formules de bénédiction des cierges, savoir : au n° 7, une formule de bénédiction à but particulier, mais non réservée, pour la fête de S. Blaise, évêque et martyr (cf. *Ami* 1924, p. 235) ; — au n° 39, celle des cierges de la société du T. S. Rosaire, propre à l'Ordre des Frères-Prêcheurs ; — au n° 48, la bénédiction des cierges en l'honneur de S. Raymond Nonnat, laquelle se fait dans un but très spécial et est propre à l'Ordre de N.-D. de la Merci.